

فلسفة الدين والكلام الجديه

د. زينب ابراهيم شوربا

الاستمولوجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

جامعة الحسين



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دور بي صدر فايرز دور اساح فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

الابستمولوجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

**جَمِيعُ الْحُقُوقِ محفوظة
الطبعة الأولى**

٢٠٠٤ - ١٤٢٥ مـ

الآفكار والأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن مواقف وأتجاهات يتبناها مركز دراسات
فلسفة الدين في بعلبك أو دار المادي في بيروت.



٢٠٠٤ - ١٤٢٥ مـ - ناشر: دار المذهب العربي - بيروت - لبنان
Tel: ٩٦٣٧٨٦٣٢٩ - ٦١٥٥٩٤٦٧ - Fax: ٥٤١١٩٦ - P. O. Box: ٢٦٨٢٥ Ghobaïr - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

الاستملاجيا

دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث

د . زينب ابراهيم شوربا

مركز دراسات فلسفية الدين في بغداد

دار الهداية
الطباعة والنشر والتوزيع



المقدمة

الإبستمولوجيا Epistemology، مصطلح إشكالي مختلف فيه؛ ابتداءً من تعريفه، مروراً بتحديد ميدانه وموضوعه وغايته، وانتهاءً بعلاقته الملتبسة أو المتداخلة مع فلسفة العلوم، الميتادلوجيا، تاريخ العلوم، نظرية العلم وغيرها. إن الاختلاط والتداخل لهذا الحقل المعرفي مع غيره من الحقول المعرفية، وتراوح مدلولاته، كمصطلح، سعة وضيقاً بين لغة وأخرى، وتباعين وجهات النظر في تحديد موضوعاته، مؤشر على لا وضوحه الكافي. فما معنى الإبستمولوجيا؟ الإبستمولوجيا مصطلح جديد، استخدمه للمرة الأولى الفيلسوف الإسكتلندي جيمس فريدرick Ferrier James Frederick Ferrier 1808-1864) في كتابه مبادئ الميتافيزيقا (Institutes of Meta) عام 1854م، حيث قسم الفلسفة إلى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا. (الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، ط ١، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988م، القسم الثاني، مجل ٢ ص ١٦٢٣).

أما بالنسبة إلى أصل هذا المصطلح فهو مركب من كلمتين يونانيتين هما: Logos ومعناها علم، و Epistémé ومعناها نظرية (دراسة، علم). وعلىه، يمكن القول إن معنى الإبستمولوجيا من حيث الاشتلاف اللغوي: دراسة العلم أو نظرية العلم.

إلا أنه اختلف في دلالة *Epistémé* هنا، هل هي مرادفة في المعنى لكلمة *Knowledge* الإنكليزية وما في معناها من اللغات، أم أنها مرادفة لكلمة *Science* بالمعنى الحديث؟

ذهب الفرنسيون بمعظمهم إلى اعتبار المعنى المراد هو العلم بالمعنى الحديث، أي *Science*، وهو موضوع الاستمولوجيا وميدانها، الذي تدرج تحته علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها من العلوم البحثية، واتسعت عند البعض لطالع علوماً أخرى لم ترق إلى مصاف العلوم البحثية، كعلم الاجتماع وعلم النفس. هذا مع الإشارة إلى أن كلمة *Science* مشتقة من *Scientia* اللاتينية، والتي كانت تستعمل أيضاً كمرادف لكلمة *Knowledge*؛ أي أنها استخدمت فيما مضى للدلالة على كل أنواع المعارف، بينما تقصر اليوم في دلالتها على خصوص ميادين بعينها. هذا التحول في دلالات الألفاظ وتطورها، والذي سرى على كلمة *Sophia* اليونانية، والتي كانت تستعمل كلمة جنس لكل أنواع العلوم، وكذلك كلمة فلسفة *Philosophy* التي كانت إلى وقت قريب أم العلوم؛ فإنّ سحق نيوتن الذي نصفه اليوم كفيزيائي، كان يصنف في عصره (فيلسوف طبيعي) *philosopher* Natural؛ لعل التحول في دلالات الدوال الاصطلاحية الذي يسري إلى اللغة بشكل عام، من طبيعة اللغة ذاتها، إذ إنها في حراك مستمر وصيروحة دائمة، لاحقة بصيرورة الاجتماع الإنساني وحركاته، وكل ما يتعلّم فيه من علوم وصنائع وأفكار وخبرات وإلى ما هنالك.

ولعل الصيرورة الدلالية للكلمات والمصطلحات، سوّغت للفرنسيين التحويل الاستعمالي أو النقل للمصطلح *Epistémé* من معناه العام إلى الخاص، أي من *Knowledge* إلى *Science* وهذا التغيير في المعنى الدلالي، هو في الوقت نفسه، تغيير للعقل المعرفي برمتّه، وتاليًا فنتائجـه وآثارـه كبيرة جداً. وبمعنى آخر لقد أدى هذا النقل إلى تغيير موضوع الاستمولوجيا برمتّه. لقد أصبح موضوعها

العلوم البحتة، أما مسوعه فهو أن المعرفة العلمية هي وحدتها المعرفة الحقيقة أو هي وحدتها التي يصح أن نصفها بالعلم بالدرجة الأولى، أما العلوم الإنسانية كعلم النفس والاجتماع، فهي تالية في المرتبة العلمية لتلك، فالنجاحات والإنجازات المذهلة التي قدمتها العلوم الحديثة للبشرية برأيها من مركز الصدارة، وجعلتها المرجعية القيمية الأكفاء، والموضوع الأحق بالدراسة والبحث من قبل المفكرين والفلسفه المعاصرين، وبهذا أصبحت الإبستمولوجيا Epistemology بهذا المعنى فلسفة العلم Philosophy of science

فالعلوم، وبالدقة الخطاب العلمي، صار موضوعاً للفلسفة المعاصرة الفرنسية وكل من يدور في فلكها. وهؤلاء جميعاً وإن اختلفت آراؤهم وتبينت فيما بينها، إلا أنها تبقى اختلافات وتبينات أهل البيت الواحد، المجمع على أن الإبستمولوجيا تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية.

أما الأنجلوسaxonيون، على وجه العموم، فقد كانوا أكثر وفاءً للمصطلح بمعنىه اللغوي والاصطلاحي القديم، وأكثر قرباً منهما. فالإبستمولوجيا عند هؤلاء تستعمل كمرادف لنظرية المعرفة أو العلم، أو ما يعبر عنه باللغة الإنگليزية بـ Theory of Knowledge.

وبمعنى آخر، فقد اختاروا هذا المصطلح كدلالة على نظرية العلم بالمعنى اليوناني، والذي يتبدى بترجمة كلمة Knowledge، لا كلمة Science أو العلم بالمعنى الحديث، ولأن الإبستمولوجيا مبحث في نظرية العلم (المعرفة)، جاءت أبحاث هذه المدرسة لتركز على دراسة شروط العلم الضرورية والكافية، وكيفية اكتسابه وقيمة، أي أنهم أعادوا إحياء نظرية المعرفة التي جعلها السوفسطائيون الموضوع الأساس لتفلسفهم، وأعطوها أفلاطون مداها الأرحب، وسبر عميقها في محاورة (ثيتاتوس)، حيث جعل تعريفات العلم الثلاث الشائعة آنذاك موضوع مسألة ونقد وتحليل، وهي:

١ - العلم هو الإحساس.

٢ - العلم هو الظن الصادق أو الحكم الصادق.

٣ - العلم هو الظن الصادق المصحوب بالبرهان. (أفلاطون، ثيتاتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣).

لقد ساءل أفلاطون هذه التعريفات جميعاً، ممحصاً وحرفاً حفرأً رأسياً، وتؤدي به الأمر إلى نفيها كلها كتعريفات يرکن إليها، مخليناً وراءه ما عُرف فيما بعد بـ(مشكلة ثيتاتوس). وإن تبدي للبعض أن لا ثمرة لكل المحاجرة لناحية الإمساك بتعريف للعلم، إلا أن الشارة الأولى لها - برأي أفلاطون - هي النظير الذي يشكل الشرط الضروري لكل تفكير، وهو غير معكّن إلا بالتحفظ من الحمل، وهذا هو جوهر التوليد؛ تلك الصنعة والمهنة التي أحسن صناعتها وأتقنها.

إن كان أفلاطون قد ردَّ التعريفات الثلاث، إلا أن التعريف الثالث للعلم الذي ساءله ونقدَه، هو نفسه التعريف الذي تبنته المدرسة التحليلية؛ أي (العلم هو اعتقاد صادق مسوغ). وهو ما عُبر عنه بالإنجليزية بـ "Knowledge is a justified true belief".

أما الترجمة العربية لتعريف أفلاطون الثالث للعلم فهي «الظن الصادق المصحوب بالبرهان»، وقد ذكرت د. مطر أن «الظن الصادق» هو ترجمة لـ Aléthé، Doxa. True belief - Opinion - vraie opinion، ثيتاتوس، هامش ١، ص: ١٤٦.

أما التراث العربي الإسلامي، فهو وإن استخدم تعريفاً مشابهاً، وأسس عليه نظريته في العلم، إلا أنه لم يكتف به، بل ساءله أيضاً وعمل على ضبطه وتدقيقه، وأضاف إلى شروطه الثلاث شرطاً رابعاً، اعتبره ضرورياً ليصبح التعريف جاماً مانعاً، وبمعنى آخر، ذهب معظم المتكلمين والأصوليين والمناطقة وال فلاسفة إلى أن الشروط الضرورية والكافية للعلم هي أربعة لا ثلاثة. فكان التعريف: العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لموجب، أو ما في معناه من مفردات وتعبيرات.

وما سناحوله تحديداً، هو دراسة العلم، أو مقاربة نظرية العلم بهذا المعنى، والتعرف إلى مصادره وقيمة، أي ستبني هذا التوجه في دراسة نظرية العلم المبثوثة في تراثنا، والمتواقة إلى حد بعيد مع الوجهة الأنجلوساكسونية، لما تحمله نظرية العلم (Epistemology, Theory of Knowledge) من مكانة في الفكر الفلسفى المعاصر، فهى الموضوع الأكثر أهمية وإثارة للجدل، بل إن الفلسفة تتجه اليوم لتكون فلسفة في المعرفة، بعدها كانت بمعظمها، ولزمن طويل، فلسفة في الوجود. إن نظرية المعرفة، وعلى الرغم من تقادمها، تبقى أسئلتها: هل العلم ممكن؟ ما قوامه؟ وكيف نعلم؟ وما قيمة معلوماتنا؟ أسئلة إشكالية وعصيبة على التجلي والانكشاف التام، تلح على الإنسان العادى والفاليسوف على حد سواء، وإن اختفت مستويات طرحها والرکون إلى إجابتها. إلا أن تقادم طرحها، واستعادتها، وابتکار الكثير من الإشكاليات المستجدة، يدفعنا إلى القول إن إشكالياتها ذاتية، من طبيعة ماهيتها ومن سُنخها. وإن كانت كل معرفة تتمحض إجابتها عن أسئلة وليدة بفعل النظر والنقد المتجددين، فما بالك بنظرية العلم نفسها؟

لقد تم تناول نظرية العلم من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين، وفي كل الحقبات التاريخية، منذ أقدم العصور إلى وقتنا هذا، وقد خلَف لنا تاريخ الفكر العديد من المحاولات التي وصلت إلينا في هذا المجال. والنتاج الغربي الحديث والمعاصر حافل بالنظريات المعرفية الشديدة التنوع والغنى. فلماذا هذه الدراسة؟ تدعى هذه الدراسة لنفسها، مقاربة نظرية العلم في التراث العربي - الإسلامي من زاوية نظر جديدة، وبالارتكاز إلى حقل معرفي غير مسبوق في تناول نظرية العلم في التراث، والدافع إلى هذه المقاربة: أهمية الموضوع من جهة، وغياب الكتابة الجادة والمحخصة في هذا المجال من مجالات التراث العربي - الإسلامي، على الرغم من غنى التراث المكتوب بالمواد الخام والأولية التي تسمح بإعادة قراءة/كتابه أو صياغة نظرية العلم في تراثنا، من جهة ثانية.

والقول بصياغة العلم، من خلال التراث، قد يرى البعض فيه مبالغة أو تماذياً في الأدلة، إلا أن لهذا القول مسوغاته، وأهمها:

١ - إن النص التراثي، ومن خلال متابعته، لم يكن معنياً مباشرة بهذا الموضوع، وإن كثُر تناوله، فنظريّة العلم قد طرحت في مداخل العلوم، كمقدّمات لها، ولم يبحث عنها لذاتها باعتبارها نظراً فلسفياً قائماً بذاته. ولذا نجدّها مذكورة، سواء مطولة أو مقتضبة، في مقدّمات علم الكلام، علم الأصول والمنطق، التي ستشكل مباحث العلم فيها بعض ميادين البحث ومادته الأولى.

٢ - إننا نجد، فيما اطلعنا عليه، أي دراسة عربية معاصرة تصدّت لهذا المجال، على حيويته وأهميته، وكل ما كتب حول نظرية العلم، فإما من خارج التراث، أي عرض لنظرية العلم بحسب المدرسة التحليلية، مع إغفال تام وسكتوت مطلق عن التراث، وإما من داخل التراث، إلا أنه لا يمت إلى موضوعنا بأية صلة، بل جاء كلاسيكيّاً، فتحدث عن فضل العلم والتعلم، طلب العلم والبحث عليه... الخ بالاستناد إلى الصنف، أو كيفية حصول العلم، أو أن تناوله كان عرضياً موضوعاً في خدمة الأيديولوجيا. (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط١، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨، ج١، ص: ٢١٦ - ٣٦٤).

٣ - والحافز الآخر على سبر أغوار هذا المجال المعرفي بالتحديد، هو تسليط الضوء عليه في دائرة الحضارة العربية - الإسلامية، ووصل ما انقطع من نقاش في الجوهرى والأساسى فيها، لاسيما وأن نظرية العلم شكلت، على الدوام، ركيزة البناء الفلسفى منذ القدم ومنتها مشروعية. وهي تتحذى اليوم موقعاً محورياً، بل طاغياً في التفكير الفلسفى المعاصر، حيث أصبح هو نفسه نظرية في المعرفة بعدما كان نظرية في الوجود، إضافة لما لها من آثار وترتّبات تطال مجمل ممارساتنا الحياتية.

فإن كانت نظرية العلم توسم مجالى النظر والعمل، والتفكير والممارسة، في

الحضارات الإنسانية، فإن نقد واقعنا الحضاري، وإعادة ابتنائه، وثبيت فاعليته ومشاركته في الحضارة العالمية الراهنة، لا يمكن تتحققه بمعزل عن نظرية في العلم. وإن كانت قطبيتنا مع الجوهرى والأساسى في تراثنا، وتلهينا بالقشرى والعرضى، قد أوصلتنا إلى ما نحن فيه من ركود وتخلف، فإن إعادة وصل ما انقطع - على قاعدتى النقد والتجديد - مع التراث الشديد الغنى، واستباش إنجازاته ونقاشاته في نظرية العلم، وإلاءها مكانتها التي تستحق إلى جانب غيرها من منجزات الفكر الإنساني، وإخراجها إلى النور، وانتشالها من غياب النسيان، بعدما أمعنا نحن في حجبها وتغيبها، بوعي أو بلا وعي، وعمل الآخر على تجاوزها تجاوزاً تاماً، لأن دورته الفلسفية - بالنسبة إليه - دورة أوروبية بامتياز، إن ذاك الوصل الناقد والفاعل والمتفاعل مع التراث من جهة، ومع منجزات الفكر الإنساني من جهة أخرى، لكييل بأن يضعنا على سكة المشاركة في الحضارة العالمية الراهنة.

إضافة إلى أن مطالعة النصوص التاريخية الحاكمة عن العلم، ومقارنتها بأحدث النظريات المعرفية المعاصرة، وبالخصوص التحليلية منها، ولاحظة التقارب الكبير فيما بينها، شكّل حافزاً مساعداً ودافعاً لمتابعة النظرية في التراث، ودراستها دراسة معمقة؛ سواء لجهة عرض الآراء المتنوعة فيها، تحليل مفهوم العلم وشروطه الضرورية والكافية، مواد القضايا التي مثلت نماذج تطبيقية لمفهوم العلم، أو تلك التي تخرج عن كونها علماء، والتي شكّلت البنية التحتية لكل النتاج التراثي؛ الفلسفي، الأصولي، الكلامي، الفقهي... الخ، أو لجهة إجراء قراءة مقارنة بين النظرية التراثية في العلم وتلك التي عرفتها الفلسفة الغربية المعاصرة. وهذه المقارنة وإن كانت ابتدائية إلا أنها الأولى من نوعها، ولعلها تكون باكورة دراسات مقارنة معمقة مستقبلية.

وقد اقتضت هذه الدراسة بطبيعتها التأسيسية وأهدافها، بنية قوامها بابان،

يتالف كل منهما من فصلين، يندرج تحتهما عدد كبير من الأقسام، إضافة إلى فصل ختامي مقارن.

الباب الأول: إن الطبيعة التأسيسية لنظرية العلم في التراث، دفعتنا إلى استقصاء الموقف التراثي من العلم (القسم الأول من الفصل الأول)، من خلال ملائحة تعريفاته في النصوص من الفارابي إلى العطار، والتي تبين أنها تشغله على معنيين للعلم: الأول عام؛ بمعنى مطلق الإدراك والذي يندرج تحته التصور والتصديق بكل أصنافه، من يقين، ظن، شك ووهم، والثاني خاص والذي يدل على خصوص اليقين من التصديق أو الاعتقادات (القسمان الثاني والثالث). واستقصاء تعريفات العلم، في القسم الثاني من الفصل الأول من الباب الأول، وان اتسم بالقاموسية، إلا أنه شكل مدخلًا ضروريًا ومنهجياً للدراسة، لاسيما الفصل الثاني من الباب الأول.

ولما كان التحليل هو المنهج الذي قامت عليه هذه الدراسة، والتحليل واقع على المفهوم من خلال دراسة شروطه المكونة، كان لابد من إدراج هذه التعريفات، وهي وإن بدت مطولة ولم يتم التدخل بها والتعليق عليها، فلأن مهمة الباحث ليست محاكمتها وإنما عرضها ليصار من ثم إلى فرزها وتحليلها بعد إخراجها إخراجاً موحداً. ثم إن العرض التعريفي على تنوعه وشموليته قد يمنحها صفة المرجعية الجامعة لما تأثر في عشرات المؤلفات الأم.

لقد سمحت لنا متابعة تعريفات العلم - كما مر - بالميز بين مسميين أساسين لمعنى العلم، يدخل أحدهما تحت الآخر، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة العموم والخصوص المطلق، لهذا كانت لهذه المتابعة وجاهتها وضرورتها في مسار العمل. وبالوصول إلى الفصل الثاني من الباب الأول، كان العمل على تحليل مفهوم العلم بالمعنى الخاص - أي التصديق اليقيني -

إلى شروطه الضرورية والكافية تحليلًا عميقاً ورمزاً، وأفردت لكل شرط من

الشروط قسماً قائماً بذاته، يبحث في: تعريفه، مفهومه على تنوعه واختلافه أو تشاركه فيما بين الأعلام موضوع الدراسة، تحليله إلى عناصره المكونة. وقد عملت على تحويل الجمل اللغوية الشارحة للمفهوم إلى جمل رمزية تظهر الفروقات أو تمحوها.

الباب الثاني: بعد التحليل المفهومي لمصطلح العلم، كان لابد من البحث عن مصاديق العلم في التراث، لاسيما الضرورية منها أو تلك التي تشبه بها، والتعييز فيما بينها، لأنها العمد في بناء الصرح المعرفي العربي - الإسلامي، وذلك من خلال دراسة مواد القضايا. ولما كانت مواد القضايا والموقف منها عند أعلام التراث هي الأرضية الصالحة لمحاكمة نظرية المعرفة، باعتبارها تطبيقاً عملياً لها، كان لابد من تقصيّها بعمق ودقة. وقد ارتكزت في معالجتها إلى الكتابات المنطقية بشكل أساس - إذ نالت حظها الأول في ب نوعها اليقيني واللايقيني (ظني)، القطعي وغير القطعي - فيما عرف من أبواب المنطق بمواد القضايا أو ببحث الصناعات الخمس. أما أنواع المصنفات الأخرى كالأصول والكلام، فهي وإن تناولتها، واستخدمنا منها، إلا أنها لم تسهب في تناولها، واقتصرت إجمالاً على خصوصيات اليقينيات، (القسم الأول من الفصل الثاني من الباب الثاني). أما الفصل الأول فتركز البحث فيه على إمكان العلم والمذاهب فيه، وانقسامه إلى ضروري ونظري كمدخل ضروري لبحث مواد القضايا المنقسمة إلى القسمين المذكورين. أما القسم الثاني من الفصل الثاني، فقد أفرد لدراسة مواد القضايا غير اليقينية أو غير الضرورية. وأفرد القسم الثالث منه لترتيب العلوم وتفاوتها، وقد اعتمدنا في استقرائنا على الخزین التراثي الكبير عند كل من أعلام الدراسة، محاولين في ذلك كله تقديم ما هو أكثر عموماً وجرياناً عند الأعم الأغلب منهم، هذا مع العلم أن مروحة أعلام الدراسة اتسعت لأهم أعلام المنطق، من الفارابي إلى العطار، أي من القرن الثالث حتى القرن الثالث عشر الهجري إضافة

إلى أعلام الأصول والكلام.

وتتجدر الإشارة إلى عسر تصنيف أعلام الدراسة ونسبتهم إلى حقل معرفي محدد، إذا إنهم بأغلبتهم مفكرون شموليون، فالواحد منهم قد يكون منطقياً وأصولياً ومتكلماً، فضلاً عن كونه فيلسوفاً وفقيهاً ومتصوفاً، كالغزالى مثلًا. وما من شخصية من شخصيات الدراسة، إلا تنوّعت وتعددت مجالات إنتاجها المعرفي بين منطق وكلام وأصول، كالفارس الرازي وابن رشد والتفتازانى، أو بين منطق وأصول كالأرمومى، الأنصارى، الجرجانى، العطار والقرزونى واليزدى. أو بين منطق وكلام كالখيسي، السالكوتى ونصر الدين الطوسي، أو بين أصول وكلام، كالأمدي، الإيجي، البغدادى، الحلى والشيخ الطوسي. هذا عدا عن من كان متكلماً أو أصولياً أو منطقياً إضافة إلى كونه منتجاً في حقل معرفي خارج الأصول والكلام والمنطق، كالفلسفة، الطب، علوم العربية وفنونها، الهيئة، الفقه، التفسير والتصوف. وإلقاء نظرة على تراجم الأعلام في آخر الدراسة، كافي في التدليل على صحة ما نذهب إليه.

وختمنا بفصل آخر، عبارة عن دراسة تحليلية مقارنة للعلم في حقل المعرفة التراثي والتحليلي، وهي وإن كانت ابتدائية - كما مر - إلا أنها الخطوة الأولى في مجالها، ويفترض بها أن تنسح في المجال لقراءات أخرى مستقلة وأكثر عمقاً. وأخيراً، آمل لهذه الدراسة أن تكون قد قربت ما قصدت إليه، على سعة موضوعها وطول الفترة الزمنية التي لاحتتها. وأنقدم بجزيل الشكر من أستاذى الدكتور عادل فاخورى الذى واكب هذه الدراسة منذ أن كانت فكرة إلى أن استوت عملاً ناجزاً.

الباب الأول

العلم: دراسة تحليلية للمفهوم

تمهيد

في إشكالية المصطلح ودلاته

لعل البحث حول مفهوم العلم في التراث العربي - الإسلامي من الأمور الشاقة والشائكة، لاشتراك هذا المصطلح مع غيره من المصطلحات، فقد ذُكرت عشرات المصطلحات التي تختلط مع مصطلح العلم، وتلتبس به، وتتدخل فيما بينها، وهي: الإدراك، الشعور، التصور، الحفظ، التذكر، الذكر، المعرفة، الفهم، الفقه، العقل، الدراءة، الحكمة، علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، الذهن، الفكر، الحدس، الذكاء، الفطنة، الخاطر، الوهم، الظن، الخيال، البداهة، الأوليات، الرواية، الكياسة، الخبرة، الرأي والفراسة^١. هذا من جهة. أما من الجهة الأخرى، فإن تباين إرادات المعنى عند إطلاق مصطلح العلم

(١) أنظر: الرازى (محمد بن عمر)، التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج١، ص: ٢٠٣ - ٢٠٨؛ الشيرازى (محمد بن إبراهيم)، الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربع، ط٢، شركة دار المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ، ج٣، ص: ٥٠٧ -

- يزيده التباساً وإشكالية، ذلك أن العلم يطلق في عرف العلماء على معانٍ منها:
- ١- الإدراك مطلقاً، تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً أو غير يقيني، وهذا هو مذهب الحكماء^١.
 - ٢- التصديق مطلقاً، يقيناً كان أو غيره^٢.
 - ٣- يطلق على المقسم وهو مطلق الإدراك، وعلى قسم منه وهو التصديق، إما بالاشتراك، وإما بغلبة استعماله فيه، لكونه مقصوداً في الأكثر^٣.
 - ٤- اليقين فقط أو التصديق اليقيني^٤.
 - ٥- إدراك الكلي، مفهوماً كان أو حكماً^٥.
 - ٦- إدراك المركب، تصوراً كان أو تصديقاً، في مقابل المعرفة التي تطلق أحياناً على إدراك الجزئي والبسيط^٦.
 - ٧- إدراك المسائل عن دليل، ومنها المسائل المدللة، والبعض لم يشترط كون المسائل مدللة^٧.
 - ٨- الملكة الحاصلة من إدراك المسائل عن دليل^٨.

- (١) أنظر: التهانوي (محمد علي)، *كتاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص: ١٢١٩٠.
- (٢) أنظر: التهانوي (محمد علي)، *كتاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص: ١٢١٩٠.
- (٣) أنظر: التهانوي، *كتاف*، ج٢، ص: ١٢١٩٠.
- (٤) أنظر: م. ن.
- (٥) أنظر: م. ن.
- (٦) أنظر: م. ن.
- (٧) أنظر: م. ن.
- (٨) أنظر: م. ن.

مع هذا الكلم الهائل للحالات والقضايا والمعانٍ، التي يُطلق عليها مصطلح العلم أو تتشبه به وتشتبك معه، لابد من محاولة تمييزه عن سائرها.

ولعل الطريقة الأمثل تكمن في استقراء تعريفات العلم وحدوده، كما وردت في الأثر الواصل إلينا من التراث العربيـ الإسلاميـ، والعمل فيما بعد على تصنيفها وفق مراداتها الدلالية إلى فئاتها المتخصصة، والتي يبدو، من خلال القراءة الأولية لها، أنها متكثرة، وهو مظهر غنى وثراء، يفصح عن إمكانات العقل العربيـ الإسلاميـ الإبداعية، المتتجددـ والمتحركةـ من أسر السلطات الثقافيةـ، ومن قيودـ السائدـ.

والذي تحصلـ من فئات تعريفية اثنان رئيستان:

أـ العلم بمعنىـ العام = الإدراكـ مطلقاـ، التصديقـ مطلقاـ... الخـ.

بــ العلم بمعنىـ الخاص = اليقين = التصديقـ اليقينـ.

وقد شكلـت هاتان الفئتان معاــ الفصل الأولـ من الباب الأولـ، وتوزعتـ القسمـين الثانيـ والثالثـ منهـ، أماــ القسمـ الأولـ فقدـ تناولـ المذاهبـ فيـ إمكانـ تعريفـ العلمـ.

ولقدـ كانـ الاستقراءـ للتـعرـيفـاتـ بالـمعـنيـنـ ضـرـورـياـ، عـلـىـ المـسـتـوىـ التـميـزـيـ أـولاـ، عـلـىـ المـسـتـوىـ الإـجـرـائـيـ، أيـ اختـيـارـ المعـنىـ المرـادـ قـراءـتهـ قـراءـةـ تـحلـيلـيـةـ وـافـيـةـ وـمـفـصـلـةـ، ثـانيـاـ.

وبالـارتـكـازـ عـلـىـ ماـ تـقـدـمـ، سيـكونـ الفـصـلـ الثـانـيـ منـ الـبـابـ الأولـ: تـحلـيلـ الشـروـطـ الضـرـورـيـةـ وـالـكـافـيـةـ لـلـعـلـمـ بـالـمـعـنـيـ الـخـاصـ، أيـ اليـقـينـ أوـ التـصدـيقـ اليـقـينـيـ، إذـ إنـ التـصدـيقـ مـطلـقاـ يـشـتمـلـ عـلـىـ اليـقـينـ، الـفـطـنـ، وـعـنـدـ الـبعـضـ الـوـهـمـ وـالـشكـ، وـليـسـ كـلـهـ مـاـ يـرـكـنـ إـلـيـهـ فـيـ بـنـاءـ اليـقـينـيـاتـ مـنـ الـعـلـومـ، سـوـيـ النـوعـ الـأـولـ، أيـ اليـقـينـ أوـ التـصدـيقـ اليـقـينـيـ. ولـتـحدـيدـ هـذـاـ الـأـخـيرـ تـحدـيدـاـ دـقـيقـاـ، وـضـبـطـهـ بـحـسـبـ الرـأـيـ الـأـعـمـ فـيـ التـرـاثـ -ـ مـعـ دـعـمـ الـفـلـلـةـ أـوـ السـكـوتـ عـنـ الـمـخـتـلـفـ

والمعايير - كان الجدول البياني المرسوم، بالارتكاز إلى الشروط الضرورية عند كل من الأعلام موضوع الدراسة.

وقد عالج الفصل الثاني من الباب الأول، وعلى مدى أقسام، كل شرط من شروط العلم الضرورية، معالجة تحليلية معمقة - مع الاهتمام بتحويل الجمل اللغوية إلى جمل منطقية رمزية - تقدّم لكل شرط على حده، وتظهر الاختلافات والتباينات بين الأعلام في فهم كل شرط من الشروط المذكورة، سواء على مستوى المثال الحسي أو على مستوى الرمز المنطقي. والشروط الضرورية والكافية للعلم في التراث العربي - الإسلامي، وإن اختلف في عددها بين الثلاث والأربع، إلا أن الشائع في التعريفات أنها رباعية الشروط، وهي: الاعتقاد، الصدق، الجزم والموجبية. وقد عبر عنها - كما سبق - بالقول: العلم اعتقاد صادق جازم لوجب، أو ما في معانيها من مفردات أو جمل تفسيرية حلّت محلها كلياً أو جزئياً.

إن الفصل الثاني والمفرد لتحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم، هو أحد الفصول المحورية في الدراسة، والتي هدفها ليس فقط تعريف العلم، بل إدراك هذا المفهوم، وتحديد بدقة، عبر تحليل كل شرط من شروطه وفهم العناصر المكونة لكل منها، ورصد الاختلافات في الأفهام الخاصة ونقاط الاشتراك، ومحاولة توليف ما يمكن توليفه، للوصول إلى خلاصات عامة وقواعد كلية تميز العلم عما سواه من الاعتقادات التي قد تلتبس به.

والمسألة لا تقتصى بنتائجها على النظري فقط، بل هي تمس العملي في الصعيم، إذ إن تعين العلم ومعرفة حدوده وشروطه، تسمح بوزن أفكارنا واعتقاداتنا بميزانه، والتي لها أكبر الأثر على العملي والمعاش واليومي في حياة الإنسان. ولذا نجد أن كثيراً من المعتقدات، التي قد نعتقدها دون تردد من جنس العلم وتندرج تحته، سرعان ما تهراوى، أو تفقد قيمتها عندنا إذا ما وضعنها على

محكّي التحديد والتحليل، والأمثلة على ذلك متعددة في طيات الفصل.
إذاً هناك العديد من التساؤلات المطروحة للنقاش والبحث والتحليل في هذا
الباب، أهمها:

- ١- هل يمكن تعريف العلم؟ وما هي المواقف منه؟
 - ٢- إن كان تعريف العلم ممكناً، فهل هو تعريف واحد أم متكرر؟ وما
هي التعريفات التي خلفها العقل العربي - الإسلامي؟
 - ٣- على كم معنى يطلق مصطلح العلم؟
 - ٤- هل أن جميع مرادات أو معانٍ مصطلح العلم مساوية في التعريف
للتصديق اليقيني أو اليقين؟
 - ٥- لماذا تم اختيار العلم بالمعنى الخاص أو اليقين كمرادف لمصطلح العلم؟
 - ٦- ما هي الشروط الضرورية والكافية للعلم؟
 - ٧- ما حقيقة الاعتقاد؟ ومن أين تتأتى ضرورته للعلم؟ كيف نحلله، وما
في معناه من مصطلحات؟
 - ٨- ما معنى الصدق أو المطابقة؟ ما هي النظريات التراثية في الصدق؟
وكيف نحللها؟
 - ٩- ما معنى الجزم؟ كيف نحلل الجزم أو ما هي عناصره المكونة؟
 - ١٠- ما معنى الموجبة وما في معناها من مرادات أو عبارات؟ كيف
نحلل شرط الموجب وما في معناه؟
 - ١١- لماذا يُخرج من التعريف كل شرط من هذه الشروط؟
- هذه وغيرها من الأسئلة الأكثر تفصيلية، نجد مقارباتها الجوابية في الباب الأول
من هذه الدراسة، والتي ستحاول إعادة صياغة نظرية العلم في التراث، من خلال
استخدام مادته، وبالاستعانة بالمنهج التحليلي في قراءة المفاهيم والتعرف إليها.

الفصل الأول:

العلم بمعنييه العام والخاص

تعريفات وموافق

القسم الأول: إمكان تعریف العلم والمذاهب فيه:

- ١ - امتناع تعریف العلم.
- ٢ - عسر تعریف العلم.
- ٣ - إمكان تعریف العلم.

القسم الثاني: تفاوت تعریف العلم (الإدراك)

من الفارابي حتى العطار.

القسم الثالث: تعریف العلم بالمعنى الخاص

التصديق اليقيني من الفارابي حتى العطار.

القسم الاول

إمكان تعريف العلم والمذاهب فيه

إن أول ما يتadar إلى الذهن، قبل البدء في تعريف العلم، الأسئلة التالية: هل يمكن تعريف العلم أم لا؟ وما الموقف التراثي منه؟ هل هناك موقف موحد حاله أم وقع فيه الاختلاف؟

للتعرف على المواقف التراثية من إمكانان تعريف العلم، كان لابد من الرجوع إلى كتب الفلسفة ومقدمات علمي الكلام والأصول، وبالرجوع إليها أمكن القول، إن أعلام التراث قد اختلفوا حول إمكانية تعريف العلم، وقد حاول كل منهم توسيع موقفه وتعليله، إلا أن الطائفة الأكبر منهم قالت بإمكانان تعريف العلم واحدة، وإن اختلفت فيما بينها في تظهير حدوده وتعريفاته. وذهب البعض إلى منع تعريفه والبعض الآخر إلى عسره. إذاً، لقد عرف التراث ثلاثة مواقف أو مذاهب هي: ١ - الامتناع، ٢ - العسر، ٣ - الإمكان.

١- امتناع تعريف العلم:

الفخر الرازي من القائلين بامتناع تعريف العلم. وامتناعه، إما أن ينشأ عن خفاء المطلوب أو عن جلاته، بحيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفة له. والعجز عن تعريف العلم ناشئ، برأيه، عن الأمر الثاني، قال: «والحق أن ماهية العلم متصرورة تصوراً بديهياً جلياً فلا حاجة في معرفته إلى معرفة»^١. واستدل عليه

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٠٣.

بأن كل واحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلتا الطرفين، فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبة حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتعاً^١.

كما وذكر في كتاب «المحصل» أن الناس اختلفوا في حد العلم وأن تصوره عنده بديهي، لأن ما عدنا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كائفاً له، «ولأني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البدائي بديهي، فتصور العلم بديهي»^٢، إلا أن الفخر الرازى عاد وعرف العلم بأنه «اعتقاد جازم مطابق لموجب»^٣. وعلق الجرجانى على هذا التعريف بالقول: إنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً^٤. وبالتدقيق في الأمر، يمكن الادعاء أن لا تنزل في الأمر، بل الكلام في موضوعين؛ أولهما مطلق العلم والثاني اليقين، وهو ما سلطحظه خلال البحث عن العلم بمعنىه العام والخاص.

ومن القائلين أيضاً بامتناع تعريف العلم صدر الدين الشيرازي، لضرورته ولأنه من الحقائق التي أيتها عين وجودها، فلا جنس له يندرج تحته ولا فصل يميّزه،

(١) انظر: م. ن.

(٢) الرازى (محمد بن عمر)، محصل أفكار المقدمين والمؤخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م، ص: ١٤٥؛ الرازى (محمد بن عمر)، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م، ص: ٢٢.

(٣) الجرجانى (علي بن محمد)، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضى، قم، ١٣٧٠هـ، ج١، ص: ٧٥-٧٤.

(٤) انظر: م. ن.

فبه تكشف حقائق الأشياء وما كان هذا طبعه يتعدى أن ينكشف بغيره أو أن
يُعرف بما هو أجلٍ وأظهرٌ^١.

٢- عُسر تعريف العلم

ومن القائلين بعُسر تعريف العلم الغزالى وإمام الحرمين الجويني، فهو غير ضروري عندهما، ويمكن تعريفه بالقسمة والمثال^٢.

فقد اعتبر الغزالى العلم اسمًا مشتركًا «قد يطلق على الإبصار والإحساس قوله بحسبه، ويطلق على التخيل قوله بحسبه، ويطلق على الظن قوله بحسب آخر، ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف.. وقد يطلق على إدراك العقل»^٣. والعلم المراد هنا هو المقول على إدراك العقل، قال: «وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإننا يئنا إن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتيسر تحديدها، وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز»^٤.

(١) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص: ٢٧٨.

(٢) أنظر: الغزالى (محمد بن محمد)، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ، ج ١، ص: ٢٥ - ٢٦؛ الغزالى (محمد بن محمد)، المنخول من تعلیقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط ٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ص: ٤٠؛ الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٠٢؛ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص: ٩.

(٣) م. ن، ص: ٢٥.

(٤) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٢٥. ويقول في كتابه المنخول: ((والمحظى أن العلم لا حد له، إذ العلم صريح في وصفه، مفصح عن معناه، ولا عبارة أبين منه، وعجزنا عن التحديد لا يدل على جهلنا بنفس العلم، كما إذا سئلنا عن حد رائحة المسك عجزنا عنه، لكون العبارة عنها صريحة، ولا يدل ذلك على جهلنا)). المنخول، ص: ٤٠.

ورغم ذلك عمل على شرح معنى العلم عن طريق التقسيم والمثال؛ فاما عن طريق التقسيم فتمييزه عما يتبس به، وما يتبس به الاعتقادات، أما الإرادة والجهل والقدرة والشك والظن فهذه أمور متميزة عن العلم، وتمييزه عن الاعتقاد ذلك أنه قد يتبس باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به عن تلفق لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد، فالاعتقاد عنده وإن وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وإن خالف بالإضافة. فإن معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وإنما تغيرت إضافته، فإنه طابق المعتقد في حالة وخالقه في حالة. أما العلم فيستحيل بقاوه مع تغير المعلوم^١، فإنه كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم عبارة عن اتحلال العقد فيما مختلفان^٢. ويرى الغزالى أنه بعد التقسيم والتمييز الذى أقامه، يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بمعناه وحقيقة من غير تكليف تحديد.

أما الطريق الآخر لشرح معنى العلم فهو المثال. وقد مثل الغزالى لإدراك العلوم أو لتحصيل العلم في العقل أو البصيرة بانطباع صور الأشياء في المرأة. فالعقل على مثال مرآة تطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها، وصور المعقولات عنده حفائتها ومامايتها^٣.

وعليه، فالعلم عبارة عنأخذ العقل صور المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه^٤. فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم،

(١) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٢٥-٢٦.

(٢) م. ن، ص: ١٢٦.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: م. ن.

والغريزة التي بها ينتهيأ لقبول هذه الصورة هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الأدبي المخصوصة بهذه الغريزة المهمة لقبول حقائق المعقولات كالمرأة^١.

٣- إمكان تعريف العلم:

والقائلون به هم الأغلب من المفكرين؛ فلاسفة ومنظقيين ومتكلمين وأصوليين. وقد عرّفه ابن سينا، الفرويني، القطب الرازي، الحلي، الخبيصي، الدسوقي، والعطار، بأنه حصول صورة الشيء في العقل أو في الذهن أو عنده، هذا مع التأكيد أن لابن سينا تعريفات متعددة في العلم، وحده الطوسي بأنه نوع من الاعتقاد يقتضي سكون النفس، والساوي وابن رشد أطلقاه على البرهان والحد. والجرجاني عرّفه بتمثيل حقيقة الشيء، والأخضرى بوصول النفس للمعنى بتمامه من نسبة أو غيرها.

أما الأدمى والإيجي ف قالا على التوالي: إنه صفة يحصل بها لنفس المتصف بها حقائق المعانى الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه، أو توجب لمحلها تمييزاً بين المعانى لا يتحمل النقيض. وسوف نعرض لتعريفات العلم عند الأعلام السالفي الذكر بالتفصيل في القسم الثاني من هذا الفصل.

كما أوردت له تعريفات أخرى ذكرها المتكلمون، كقول أبي حسن الأشعري وأبي القاسم الإسکافي: العلم ما يعلم به أو ما يصير الذات به أو عالماً^٢. وقول أبي بكر القاضي الباقلاطي إنه «معرفة المعلوم على ما هو به»^٣. وقول بعض

(١) انظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٢٦.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٠١؛ الغزالى، المستخلص، ص: ٢٦؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٠ و ٣٥-٣٦.

(٣) الباقلاطي (محمد بن الطيب)، الإنصاف، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط ١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢٢؛ الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٠١.

المعتلة هو اعتقاد الشيء على ما هو به^١، أو قولهم الاعتقاد المفتشي سكون النفس^٢. وقول أبي بكر بن فورك: العلم ما يصح من المتصف به إحكام العمل وإنقانه^٣. وقول القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به^٤.

أما الحكماء وال فلاسفة فذهب جلهم إلى تعريفه بحصول صورة الشيء في العقل، أو تمثل ماهية المدرك في نفسه للمدرك، أو أنه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، أو انتقال الصورة المعقولة في العقل، أو نفس الصورة المنتقدة في الذهن. وهو بمجمله مقارب لما ذهب إليه المناطقة.

(١) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠؛ الفزالي، المنخول، ص: ٣٩.

(٢) أنظر: الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٠٢.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٢٠١ - ٢٠٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٠؛ الفزالي، المنخول، ص: ٣٧.

(٤) م. ن، ص: ٢٠٢.

القسم الثاني

تقاوت تعريف العلم (الإدراك)

من الفارابي حتى العطار

سلف القول، إن العلم ياطلاقاته قد دلَّ على معانٍ متعددة، تفاوتت من مطلق الإدراك، أي ما يشمل التصور والتصديق، إلى التصديق مطلقاً، اليقيني منه وغير اليقيني، وصولاً إلى إطلاقه على خصوص التصديق اليقيني، كما وأطلق تارة ليشمل العلم القديم والحدث، وتارة ليدل على خصوص الحادث منه.

وفيما يلي سنعرض لتعريفات العلم عند المناطقة والأصوليين والمتكلمين، بحسب الترتيب الزمني، على نفس التعريفات تكشف تنويعها وتفاوت دلالاتها:

١- الكندي: عرف الكندي العلم بأنه «وجدان الأشياء بحقائقها»^١.

٢- الفارابي: وهو عنده اسم يقع في الجملة على معنيين: أحدهما التصديق والثاني التصور^٢. وهو اسم مشكّل، يُطلق بالتفاوت على العلم اليقيني الضروري، واليقيني غير الضروري، وغير اليقيني. قال: «وظاهر أن اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس يقين، أو الذي هو يقين وليس بالضروري»^٣.

(١) الكندي (يعقوب بن إسحق)، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠م، ص: ١٦٩.

(٢) أنظر: الفارابي (محمد بن محمد)، البرهان، تحقيق محمد تقى دانش بزوه، ط١، مطبعة بهمن، قم، ١٤٠٨هـ، ج١، ص: ٢٧٢.

(٣) م. ن.

٣- الباقياني: يذهب إلى أن كل علم معرفة، وكل معرفة علم، وحده بـ «معرفة المعلوم على ما هو به».

٤- ابن سينا: العلم، الإدراك والعقل متراادات عند ابن سينا، وأورد له تعریفات عدّة منها: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك»، أو هو «حصول صورة المدرك في ذات المدرك».

وقد جعل المعلوم عين العلم، وفرق بينه وبين موضوعه. عليه، فالملعون بالحقيقة هو العلم، أي نفس الصورة المنتقضة في ذهنك، وأما الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض معلوم، فالملعون هو العلم».

وحيثما يطلق لفظ العقل فيعني به الإدراك العقلي، في مقابل الحس الذي هو الإدراك الحسي، ومعنى العقل أو الإدراك العقلي «انتقاد الصورة المعقولة في العقل وهو نفس الإدراك.. فإذا تصور الشيء في العقل، نفس حصوله في العقل هو نفس العقل».

٥- الطوسي: وهو عنده نوع من أنواع الاعتقاد إذا وقع على وجه مخصوص، وحده «بأنه ما اقتضى سكون النفس». يعني بسكون النفس «أنه

(١) الباقياني، الإنصاف، ص: ٢٢.

(٢) ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، الإشارات والتبيّنات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م، القسم الثاني، ص: ٣٥٩.

(٣) ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، التعليقات، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ، ص: ٦٩.

(٤) م. ن. ص: ١٨٩.

(٥) م. ن. ص: ١٦٢.

(٦) الطوسي (محمد بن الحسن)، رسائل الشیخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص: ١٧٤، الطوسي (محمد بن الحسن)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٥٥.

متى شكك فيما لا يعتقد لا يشك، ويمكّنه دفع ما يورد عليه من الشبهة^١. وخلو الاعتقاد عن سكون النفس يخرجه عن كونه علمًا، بل ربما يكون تقليداً أو تحييناً^٢. وذكر في رسالته «المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام» أن المعرفة هي العلم عيناً^٣. ويتبّع، من خلال هذا التعريف، أنه خص العلم بالتصديق اليقيني.

٦- **الغزالى:** سبق القول إن الغزالى يقول بعسر تحديد العلم، وقد شرحه - كما مر - عن طريق التقسيم والمثال، إلا أنه بالإجمال، يمكن القول معه، إن «حقائق العقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماء»^٤.

٧- **الساوى:** أطلق الساوى العلم على أمرتين: تصور الماهيات بالحد، والاعتقاد الجازم الذي أوجبته واسطة، وفرق بين العلم والعقل؛ إذ إنه يطلق لفظ العقل في أحد معانيه على البديهيات، سواء كانت تصوراً أو تصديقاً. فقد ذكر في بصائره أن العلم «هو اعتقاد أن الشيء كذلك، وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك اعتقاداً لا يمكن زواله، إذ كان الشيء في نفسه كذلك»، وحصل هذا الاعتقاد بواسطة أوجبته، ويقال علم لتصور الماهيات بالحد^٥. وبمعنى آخر، فالعلم يقال على القياس البرهاني في باب التصديق، وعلى الحد في باب التصورات، فيخرج عن معنى العلم لأنواع القياسية الأخرى من جدلية وخطابية ومقابلية وشعرية، وكذلك يخرج عن معنى العلم التعريف بالرسم وغيره، إضافة إلى

(١) الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، ص: ٧٤، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص: ١٥٥.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: م. ن؛ الاقتصاد، ص: ١٥٥.

(٤) الغزالى، المستصفى، ج١، ص: ٢٦.

(٥) الساوى (عمر بن سهلان)، البصائر التصيرية في علم المنطق، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٢٧٥.

إخراجه من التعريف الضروري من المعارف، والتي خصّها باسم العقل، وهو حاصل قوله: أما إذا حصل الاعتقاد بأن الشيء كذلك، وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك، اعتقاداً لا يمكن زواله، إذ كان الشيء في نفسه كذلك، وحصل هذا الاعتقاد بغير واسطة، فإنه يسمى «عقلأً، تصوراً كان أو تصديقاً». وهذا معنى إطلاق العقل على البديهيات في أحد معانيه.

٨- ابن رشد: لا يخرج عن التصور السالف للعلم، فالحقيقة منه هو الذي يفيده البرهان. وبمعنى آخر، إننا نطلق العلم الحقيقى على علمنا بالشيء الذى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده^١. وكذلك يقال العلم الحقيقى على العلم المكتسب بالحد^٢.

والعلم والعقل شيء واحد، فالصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علمأً وعقلأً^٣.

٩- الفخر الرازى: الرازى من القائلين بامتياز تعريف العلم، وقد مرَّ.

١٠- الأمدى: بعد أن قسم الأمدى العلم إلى قديم وحدث، قسم الحادث إلى ضروري ونظري، وعرف العلم الحادث بأنه «عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصرف بها التمييز بين حقائق المعانى الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»^٤.

(١) الساوي، البصائر التصيرية في علم المنطق، ص: ٢٧٥.

(٢) أنظر: ابن رشد (محمد بن أحمد)، نص تلخيص منطق أرسسطو، كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جرار جهامي، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م، مج٥، ص: ٣٧٣.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) ابن رشد (محمد بن أحمد)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ج٢، ص: ٢٢٦.

(٥) الأمدى (علي بن محمد)، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٨٠هـ/١٩٦٠م، ج١، ص: ١٥.

١١- ابن الحاجب: العلم عند ابن الحاجب ضريبان: تصور وتصديق، الأول يسمى معرفة والثاني تصديقًا وعلمًا^١، وحده هذا الأخير بأنه ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه التقىض بوجهه^٢. واختيار تعبير: ما عنه الذكر الحكمي، لا الاعتقاد ولا الحكم، ليشمل الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم فيه للذهن.^٣

١٢- القزويني: حدَّ القزويني العلم بأنه «حصول صورة الشيء في العقل»^٤، وهذا التعريف خاص بالعلم الحصولي بقرينة قوله: حصول صورة الشيء، في مقابل العلم الحضوري.

١٣- الحلي: وقد اختار العلامة الحلي تعريف العلم بأنه «حصل صورة الشيء في الذهن»^٥.

١٤- الإيجي: رأى الإيجي أن العلم «صفة توجب لمحطها تمييزًا بين المعاني ولا يحتمل التقىض»^٦، وهذا شامل للتصور والتصديق، إذ إن التصور لا تقىض له والتصديق له تقىض لا يحتمله^٧. والمراد بالتصديق، هنا، خصوص التصديق البقيني.

(١)أنظر: ابن الحاجب (عثمان بن عمر)، مختصر المتنبي الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص: ٦٢.

(٢) انظر: م. ن. ج١، ص: ٥٨.

(٣) القزويني (علي بن عمر)، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ، ص: ٧.

(٤) الحلي (حسن بن يوسف)، الجواهر النضيد، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ، ص: ١٩٢.

(٥) الإيجي، المواقف، ص: ١١؛ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، شرح مختصر المتنبي الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣م/١٩٨٣هـ، ج١، ص: ٥٣.

(٦) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المتنبي الأصولي، ج١، ص: ٥٤ - ٥٥.

١٥- القطب الرازي: والعلم في تعريف قطب الدين الرازي، هو عينه الذي سبق وقدمه كل من التزويني وابن سينا، في أحد تعريفاته، والحلبي من أنه حصول صورة الشيء في العقل، إلا أنه يشير إلى أن المراد بالعلم المذكور في التعريف هو الحصول على^١ دون غيره من أنواع الحصول أو الحضور، ويسميه أيضاً مطلق التصور تميّزاً له عن التصور الساذج، لأن التصور يطلق على الاثنين، كما هو المشهور^٢. كما وميّز بين العلم والمعرفة بحسب المدارات، فالعلم يطلق على إدراك المركبات، أما المعرفة فعلى إدراك البساطط. وعلمه بأن هذا الاصطلاح يناسب ما نسمعه من أئمة اللغة أن العلم يتعدى إلى مفعولين والمعرفة إلى مفعول واحد، ولذلك خص المعرفة بالإلهية والعلوم بالحقيقة.^٣

١٦- الجرجاني: ذكر الجرجاني في كتاب «التعريفات» ثلاثة معانٍ للإدراك أو العلم فقال: الإدراك إحاطة الشيء بكماله، وحصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات ويسمى تصوّراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقاً^٤. وفرق، كما الرازي، بين المعرفة والعلم، وأضاف عليه أن المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات، سواء كانت مفاهيم كليلة أو قواعد كليلة، وأن الأولى تستعمل في التصورات والثانية

(١) أنظر: الرازي (محمد بن محمد)، تحرير القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ، ص: ١٧.

(٢) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٨.

(٣) الرازي (محمد بن محمد)، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة البستوي، ١٣٠٣هـ، ص: ٧.

(٤) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ص: ١٤.

في التصديقات، ابتناءً على أن العلم إدراك المركبات والمعرفة إدراك البساط، ورد هذا الرأي إلى الرازبي في مقدمة كتابه لواع الأسرار^١. ثم أردد بفرق آخر بين المعرفة والعلم، فاعتبر الأول مقولاً على الإدراك بعد الجهل والثاني على الآخر من إدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم^٢.

١٧- الأخضري: عرف الأخضري العلم أو الإدراك بأنه «وصول النفس للمعنى بتمامه من نسبة أو غيرها»^٣. والعلم المعرف هنا خاص بالعلم الحادث، في مقابل العلم القديم، إذ أن العلم القديم لا يوصف بضرورة ولا نظر، بينما العلم الحادث، وهو المبحوث عنه في المنطق، يتصنف بهما.

١٨- الشيرازي: أما صدر الدين الشيرازي، فرأى أن العلم من الحقائق التي لا يمكن تحديدها، إذ إنه يشبه أن يكون من الحقائق التي إتيتها عين ماهيتها، والحدود مركبة من أحاجن وفضول وهي أمر كلية، وكل وجود متشخص بذاته. وكذا تعريفه بالرسم التام ممتنع أيضاً. وعلله بأن لا شيء أعرف من العلم باعتباره «حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير ليس ولا استباء، وما هذا شأنه يتذرع أن يُعرَف بما هو أجل وأظهر، وأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟»^٤.

(١) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية شرح مطالع الأنوار، مطبعة البستوي، ١٣٠٣هـ، ص: ١٩.

(٢) أنظر: الجرجاني، حاشية شرح المطالع، ص: ٢٠.

(٣) الأخضري، (عبد الرحمن)، شرح السلم، الإدارية العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت، ص: ٢٤.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص: ٢٧٨.
(٦) م. ن.

والعلم من سُنْخ الْوَجُود، وَكَثِيرًا مَا يُشَبِّهُ الشِّيرازِي بِهِ فَفِي مُورِدِ كلامِهِ عَلَى نَسْبَةِ الْعِلْم إِلَى الْمَعْلُومِ، يَرَاهَا كَنْسَبَةِ الْوَجُود إِلَى الْمَاهِيَّةِ، فَوَجُودُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتِهِ مُتَحْدَانَ ذَاتَانِ مُتَغَيِّرَانِ اعْتِبَارًا، وَكَذَا الْعِلْمُ وَالْمَعْلُومُ بِهِ أَمْرٌ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ مُتَغَيِّرٌ بِالاعْتِبَارِ، وَكَمَا أَنَّ الْوَجُودَ مُوجَدٌ بِنَفْسِهِ، وَالْمَاهِيَّةُ مُوجَدَةُ بِهِ، كَذَلِكَ الْعِلْمُ مَعْلُومٌ بِنَفْسِهِ مُنَكَّشِفٌ بِذَاتِهِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ مَعْلُومٌ بِهِ^١.

أَمَا مَا ذَكَرَهُ مِنْ تَعْرِيفَاتِ الْعِلْمِ فِي رِسَالَةِ «الْتَّصُورُ وَالتَّصْدِيقُ» مِنْ أَنَّ «الْعِلْمَ عَبَارَةٌ عَنْ حَصْولِ أَثْرٍ مِنَ الشَّيْءِ فِي النَّفْسِ»^٢، وَأَنَّهُ «عَبَارَةٌ عَنْ حَضُورِ صُورِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْعُقْلِ»^٣، فَهَذِهِ تَعْرِيفَاتٌ لِأَحَدِ أَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ التَّصُورُ الْمُطْلَقُ أَوِ الْعِلْمُ الْحَصُولِيُّ، قَالَ: «أَعْلَمُ أَنَّ الْأَثْرَ الَّذِي هُوَ الصُّورَةُ الْمَاحِصَّلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعُقْلِ أَوْ فِي الْعُقْلِ، أَوْ حَصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِيهِ أَوْ عِنْدَهُ، إِذْ مَآلُ الْكُلِّ عِنْدَنَا وَاحِدٌ، لِأَنَّ «الْحَصُولَ» هُوَ بِعِينِهِ «الْوَجُودُ»، وَالْوَجُودُ الْذَّهَنِيُّ نَفْسُ الصُّورَةِ الَّتِي فِي الْعُقْلِ»^٤.

١٩- **الْخَيْصِي:** عَرَفَ الْعِلْمَ بِالْتَّعْرِيفِ الْأَشْهَرِ وَالْأَكْثَرِ رَوْاجًا، وَهُوَ حَصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعُقْلِ^٥.

٢٠- **الْدَّسْوُقِي:** ذَكَرَ الدَّسْوُقِيُّ أَنَّ الْعِلْمَ يَطْلُقُ عَلَى الْقَوَاعِدِ وَالضَّوَابِطِ،

(١) أَنْظُر: الشِّيرازِيُّ (مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ)، رِسَالَةُ التَّصُورِ وَالتَّصْدِيقِ، إِنْتَشَارَاتُ بَيْدَار، إِيَّرَانُ، ١٣٦٣هـ، ص: ٣٠٦.

(٢) م. ن. ص: ٣٠٨.

(٣) الشِّيرازِيُّ (مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ)، رِسَالَةُ التَّصُورِ وَالتَّصْدِيقِ، ص: ٣٠٦.

(٤) م. ن. ص: ٣٠٢.

(٥) أَنْظُر: الْخَيْصِيُّ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ فَضْلِ اللَّهِ)، التَّذَهِيبُ فِي شَرْحِ التَّهْذِيبِ، مَطْبَعَةُ الْبَابِيِّ الْحَلَبِيِّ، مَصْرُ، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م، ص: ٥٩ - ٦٠.

وعلى الملكة الحاصلة من أدلة القواعد، ويطلق على الإدراك. واعتبر أنه يطلق على الثالث حقيقة وعلى الأولين مجازاً^١. والعلم الذي عرّفه هو العلم الحادث أو الإدراك مطلقاً، وقيمه بالإطلاق لتصحيح التقسيم إلى التصور والتصديق، وحده بأنه «عبارة عن صورة الشيء الحاصلة في الذهن»^٢.

وميّز بين العلم عند المتكلمين وبينه عند الم衲طقة. فالمتكلمون لا يجعلون الفتن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم بل هي مقابلة له^٣. والعلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وهو غير المعلوم^٤. أما برأي الدسوقي، فالعلم عين المعلوم ذاتاً وإنما يختلفان اعتباراً؛ فصورة الشيء باعتبارها مرتبطة في الذهن علم، وباعتبار ارتسامها بالشيء في الخارج معلوم^٥.

٢١- العطار: والعطار على مذهب من عرّف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل. والعلم المراد هنا هو العلم الحادث الحصولي، لا مطلق العلم الشامل للحضوري والقديم^٦، لأن الانقسام إلى البديهي والكسيبي، والذي يلي التعريف في كتب المتنطق، إنما يجري في العلم الحصولي والعلم الحادث. وذكر أن الدواني اختار التعليم للعلم المعرف هنا، فقال: «هو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت عين ماهيته وهو التصور بالكتنه أو غيرها وهو غيره، وسواء

(١) انظر: الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، التجريد الشافعي على تذهيب المتنطق الكافي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٦/١٣٥٥هـ، ص: ٢٨.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن، ص: ٣٠.

(٤) انظر: م. ن، ص: ٣٠ - ٣١.

(٥) انظر: الدسوقي، التجريد الشافعي على تذهيب المتنطق الكافي، ص: ٢٩.

(٦) انظر: العطار (حسن بن محمد)، حاشية التذهيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٦/١٣٥٥هـ، ص: ٢٨.

كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو العلم الحصولي أو عينها وهو العلم الحضوري، وسواء كانت في ذات المدرك كما في علم النفس بالكليات أو في آلاتها كما في علمها بالمحسosات، وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شأنه بذاته، أو غيره كما في علمه بسلسلة الممكتنات^١.

أما ما ذهب إليه القوم من تخصيص العلم المعرف بالحصولي أو الحادث لانقسامه إلى البديهي والكمسي فبرأي الدواني لا ضرورة إليه، ذلك أن «الانقسام يجري في المطلق وإن لم يجر في كل نوع منه والتعيم أنساب بقواعد الفن»^٢. ورد عليه العطار بأن التعيم يركب بقدر الحاجة، ثم إن التعيم فيه تكلف شديد^٣.

وفرق العطار بين العلم الحصولي والعلم الحضوري بحسب طبيعة العلم بالأشياء، فهي قد تعرف «بحصول صورها في نفس العالم أو في آلاتها ويسى حضولياً^٤، أو بحضورها نفسها عند العالم ويسى حضوريًا، كعلمنا بذواتنا وبالصفات القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام، بل هناك حضور المعلوم بحقيقة، لا بمثاله عند العالم»^٥.

والملحوظ، بعد القراءة الزمنية لحركة تعريف العلم من خلال الكتابات المنطقية والكلامية والأصولية، أننا لا نحظى بتعريف مجمع عليه أو جامع مانع للعلم، وما من تعريف إلا وداخله النقد وأثار حوله الاعتراض. وبالإجمال، فإن

(١) م. ن، ص: ٢٩.

(٢) م. ن.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٦٠.

(٤) أنظر: العطار، حاشية التذهيب، ص: ٣٠.

(٥) م. ن.

التعريفات السالفة هي بمعظمها تعریفات للعلم الحادث، لا العلم بالمعنى العام، وبمعنى آخر، هي تعریفات للإدراك الإنساني على وجه الخصوص، ولا سيما الحصولي منه، وأكثر ما نلحظ هذا الأمر في الكتب المتنطقية، ولعل السبب في ذلك أنه هو المبحث عنه في هذا الفن، والمقام يقتضيه هو لا غيره، مع أن البعض ذهب إلى اعتبار العلم المعرف في كتب المنطق هو مطلق العلم الشامل للحادث والقديم، الحضوري والحصلوي، وهو رأي الدواني، كما مر.

إذا، فالمنحي الغالب في حد العلم، تراثياً، هو مساواته تعريفياً للمعرفة ومطلق الإدراك، المنقسم إلى التصور والتصديق، وهذا هو مذهب المناطقة عموماً. في حين أن المتكلمين إجمالاً، فرقوا بين المعرفة والعلم، فخصوا الأول بالتصورات والثاني بالتصديقات، إما كلها، وإما خصوص البقيني منها، وهو ما نلحظه عند أعلام كالشيخ الطوسي، الأمدي وابن الحاجب، إضافة إلى مناطقة كالفارابي والجرجاني والقطب الرازى.

القسم الثالث

تعريف العلم بالمعنى الخاص

أو

التصديق اليقيني من الفارابي حتى العطار

إن تعريف معظم الحكماء والمنظقين للعلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل، وغيره من التعريفات المماثلة، يعني أن العلم يشتمل على: الصور، الظن، الجهل المركب، التقليد، الشك والوهم. وقد اعترض عليه بأنه تسمية هذه الأمور علمًا يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع، إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً ولا على الظان والشاك والواهم أنه عالم في شيءٍ من ذلك الاستعمالات، وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً ولا مشاحة في الاصطلاح. والمبحث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى، لأن المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد من تعميم العلم^١. أما المتكلمون فلا يجعلون الظن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم بل هي مقابلة له، لأن العلم عندهم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل^٢. وبمعنى آخر، فالعلم يساوي اليقين أو التصديق اليقيني، والعلم بمعنى اليقين متافق عليه بين الجميع؛ متكلمين، فلاسفة ومناطقة مع اختلاف تعبيراتهم عنه وتسمياتهم له، والتي تؤول في النهاية إلى معنى واحد. فإن كانت ضرورات البحث المنطقي اقتضت أن يشمل تعريف العلم كل أشكال

(١) انظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

الإدراك أو حصول الصور في الذهن، إلا أن الصادق الثابت منه، والذي يصح أن يرَكَنُ إليه في الإنتاج العلمي، لا يقال إلا في التصديق اليقيني منه.

وقد كان للعلم بالمعنى الأخير عند الفلسفه والمتكلمين والأصوليين والمنطقة تعريفات متشابهة، مع افتراق في بعض القيود التوكيدية، لزيادة الوثاقة في التعريف، كما سلَّمَ لاحظ عند الفارابي مثلاً.

والعلم بهذا المعنى الخاص، هو الذي ستتناوله بالتحليل ههنا، من أجل التعرف على شروطه وعناصره الضرورية المكونة. فالعلم، بالمعنى العام، تتسع مروحة أقسامه إلى ما يمكن الركون إليه في تحصيل الحقيقة واليقين كالضروريات والبرهانيات، وإلى ما لا يمكن الركون إليه، كالتصورات والاعتقادات أو التصدِّيقات غير اليقينية. وذلك خلاف العلم بالمعنى الخاص، أي التصدِّيقات اليقينية، الضرورية منها وغير الضرورية، فقد تم الإجماع على مشروعية الابتناء عليها في إشادة الصرح المعرفي والعلمي دون غيرها.

وحتى لانفع في السرد التعريفي، وكي نصل إلى تعريف موحد، جامع مانع لتعريف العلم الليقين، فضلنا إدراج جدول بالتعريفات، اعتمدنا فيه الترتيب الزمني لصدرها، يسمح وضعه أمام ملاحظتنا، مباشرة كل التعريفات باشتراكاتها وقيودها الزائدة، ويتيح تاليًا إدراك المراد.

المرجع	بيان	مطابق	احتقاد
الدارس	أن يعتقد في النهاية أنه قد أو ليس كذلك	ولله سر مكن أن لا يمكن قد لطفة أو يمكن قد قوله، ولا يرجح في وقت مطابقه	وان يكون ما حصل بالذات لا بالمعنى ^١
الدلائل	مرارة المطر	يرافق أن يمكن مطابقة غير مثال لمجرد النهاية من خارج دينهم أن مطابقه له	ولله سر مكن لا يمكن قد
الروايات	بعضه في النهاية أنه كذلك	ويتحقق أنه لا يمكن إلا يكون كذلك	يتحقق في النهاية أنه يمكن زواله ^٢
الروايات	بعضها	امتنادأً وقوفه من حيث لا يمكن زواله ^٣	باعتراض أو استدلال ^٤
القرآن	إن حرم	من مرغان أولى أوراقه إلى أولى فرس ^٥	مع مطرد أو راجع إلى أولى فرس ^٦
الطرس	يتبع النهاية	إباحي ملائم على مذهنه ^٧	إباحي ملائم على مذهنه ^٨
الغواص	إن ثمرت بأن النهاية مصدر كذلك	مشترطاً بالتصديق أنه لا يمكن أن لا	لو افترط بذلك إمكان النهاية والمدخل مت لم يتحقق ^٩

جدول ي يأتي لتعريف العلم (التصديق البقيني) من الفتاوى التي حلت المطاعر

١. انظر: الفتاوى (رسالة في محمد)، شرط ربط الشفاعة، تعميق محمد بن علي وأخوه طه، طبعة بنيان، قسم ١١١، ج ١، من ٥٦.
٢. انظر: المقولي، المصنف، ص: ٣٢.
٣. انظر: ابن سينا (الحسين بن محمد الرازي)، الشفاء، تعميق أبو العلاء المنقبي، الطبعة الأربية، الفارس، ١٩٧٥، ج ١، من ٥٦.
٤. انظر: ابن حزم (رسالة في محمد)، الشفاء، تعميق ابن الخطيبين في الأصول، ضمن رسائل ابن حزم الالدي، تحقيق أحسان عباس، ط١، المطبعة الارشادية والتبريزية، ١٩٩٣، ج ١، من ١١٣.
٥. انظر: الطرس، الأقصد في الاحتقاد، من ١٥٥.
٦. انظر: الفتاوى (رسالة في محمد)، ميدار العلم في السنن، تعميق دار مكتبة المسلمين، بيروت، ١٩٩٣، ج ١، من ٢٦٠.

المرجع	بيان						
المرجع ^١	امتناد أن الناس كذا						
المرجع ^٢	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٣	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٤	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٥	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٦	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٧	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٨	الله لا يسكن إلا في موضع ما هو عليه ^٩
المرجع ^{١٠}	بيان						
المرجع ^{١١}	بيان						
المرجع ^{١٢}	بيان						
المرجع ^{١٣}	بيان						
المرجع ^{١٤}	بيان						
المرجع ^{١٥}	بيان						

جدول ي يأتي لتعريف العلم (التصديق البقيني) من الفارابي حتى المطر

١. انظر: الدلوك، العصائر الفخرية، من: ١٩٤.

٢. انظر: ابن رشد، نسخ بالخطين مطبوع المروان، من: ٥٠.

٣. انظر: ابن دهش، حيث المقطع في تعریف المقدرات الأولى.

٤. انظر: الرازي، أصول الدين، من: ١٢٣ (المطبعة، شرمس المرافت)، ج: ١، ص: ٣٦.

٥. انظر: ابن الخطيب، مختصر الأصولي، ج: ١، من: ٦٥.

٦. انظر: الخطيب، العلوم الفقهية، من: ١٩٩.

٧. انظر: الإيجي، سفر خضراء المسقطي، من: ١٦٦.

٨. انظر: الرازي، تحرير الفوائد المنسوبة، من: ١٦١.

المرجع	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ١	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٢	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٣	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٤	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٥	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٦	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٧	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٨	بيان	بيان	بيان	بيان
بيان ٩	بيان	بيان	بيان	بيان

جدول ي يأتي لتعريف العلم (التصديق البياني) من القاريء حتى العمار

^١ انظر الفتاوى (ص4)، طالب شر عظيم المتن الاصولي، مراجعة وطبع شهادت محمد إسحاق، مسجدة الكليات الازمية، القلمون، ٢٠١٣م/٢٠٥٧هـ ج ١ ص ٦٥.

١٦٩

卷之三

卷之三

^{١٣} إبراهيم شهاب الدين، *الكتاب المقدس في العصر الحديث*، طبع في بيروت، ١٩٦٠.

٢٨٧

الله رب العالمين

المرجع	بيان	بيان	الافتراض	المعنى
ثالث١	بيان	بيان	افتراض	المجازي
ثالث٢	بيان	بيان	افتراض	المجازي
	بيان	بيان	افتراض	المجازي
	بيان	بيان	افتراض	المجازي
	بيان	بيان	افتراض	المجازي
	بيان	بيان	افتراض	المجازي

جدول ي يأتي لتعريف العلم (التصديق اليقيني) من المفاهيم حتى العطار

١. انظر: الفهارسي، كتاباتٍ ١، من: ٦٤٠.

٢. انظر: الدستورى (المسند)، بياض الحميم من ملالي السلم، الأداره العامة للدراس الرسمية والمساجد، المعجم العربي الـ ٣، من: ٦٨٠.

٣. انظر: المدرسونى، التعريف بالشافعى من: ٦١٧.

٤. انظر: المؤسسى (محمد بن أبى حمزة) حاشية شمرود الفراود الشاطبية، نسخ شریف الشرف، برکة نسخ الشرف، ديروت، دج ٥ من: ٦١٥.

٥. انظر: العطان، حاشية الطبيبي، من: ٣٧.

مقارنة الحدود:

بالنظر في جدول التعريفات، نلاحظ أن الحدود المتكررة، في الأغلب الأعم، هي أربع باستثناء تعريف الفارابي لناحية زيادة زیادتها حيث جعلها ستة. إلا أن المتبع لهذه الحدود، ولتحليل الفارابي إليها، يدرك أن الحدين المذكورين هما حدان تأكيديان لزيادة وثاقة المحدود؛ فالحد الثالث مثلاً، أي حد العلم بالالمطابقة، هو شرط للصدق أي للحد الثاني، لقوله: «شرط الصدق في اليقين أن لا يكون بالعرض، فلذلك ينبغي أن يكون قد شعر الإنسان بمقابلة الاعتقاد لوجود الأمر وعدمه»^١. أما الحد الخامس فهو لزيادة وثاقة الحد الرابع، أي امتناع المقابلة، ليس فقط في الحال وإنما في المال أيضاً.

أما بالنسبة لمن انقض في بعض الحدود، فنجد الصدق أو المطابقة ترك إدراجها كل من ابن سينا، الغزالى، الساوى، التهانوى، ابن رشد، ابن الحاجب والأخضري.

أما شرط الجزم فلم يسقطه إلا الباقلانى وابن حزم.

أما حد الاعتقاد أو التصديق، فقد استخدمه معظم الأعلام ما عدا الغزالى الذي اعترض على اعتبار الاعتقاد علمًا، وفضل استخدام مفردة المعرفة بدلاً منه، إذ الاعتقاد عنده افتعال من العقد، وهو مشعر بتكليف ربط العقد به، والعلم انتشاره صدر من غير ربط تكليف^٢. وأحل الجرجانى محله لفظ العلم. وفضل الزركشى استخدام مفردة «الإدراك» وابن الحاجب «ما عنه الذكر الحكيم».

(١) الفارابي، شرط اليقين، ج ١، ص: ٣٥٢.

(٢) أنظر: الغزالى، المنخل، ص: ٤٠.

وأما حدة «عدم إمكان الزوال» وإن اختلفت تعبيراته؛ الثابت، لمحجب،
لضرورة أو دليل.. الخ، أي سواء استخدم بذاته أو بمسبياته، فهو ثابت عند الجُلُّ
باستثناء العللي.

واستناداً إلى ما مر، يمكن تقديم تعريف واحد للعلم، جامع مانع مستقى من
التعريفات السابقة جميعاً، معتمدين الأوفي معنى والأكثر اختصاراً، وهو:

العلم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، أو

العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لمحجب، أو

العلم هو الاعتقاد الصادق الجازم لضرورة أو دليل.

الفصل الثاني: تحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم

تمهيد: الشروط المنطقية للعلم

**القسم الأول: الاعتقاد كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته**

**القسم الثاني: الصدق كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته**

**القسم الثالث: الجزم كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته**

**القسم الرابع: الموجب كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته**

تمهيد

١- الشروط المنطقية للعلم

لكي نفهم حقيقة تعریف العلم، بالمعنى الخاص، أي اليقين . وهو ما سنعنيه بالتحديد عند إطلاق مصطلح العلم من الآن وصاعداً - وحده: الاعتقاد المطابق الجازم لموجب، لابد من تحليله إلى عناصره المكونة الأولية، أو شروطه المنطقية، وذلك عبر البحث عن دلالة كل منها. والتعریف السالف يمكن شرحه بالشكل التحليلي التالي:

س يعلم أن «*ق*» إذا وفقط إذا:

١- س يعتقد أن «*ق*» ،

٢- «*ق*» مطابق ،

٣- اعتقاد س أن «*ق*» جازم ، و

٤- اعتقاد س أن «*ق*» لموجب.

استنادا إلى هذا التحليل الأساس، للعلم شروط أربعة:

١- الاعتقاد، ٢- المطابقة، ٣- الجزم، ٤- الموجب.

والإخلال بأي شرط من هذه الشروط في التعاطي العلمي مع أي قضية «*ق*»،

يخرجها عن كونها علمًا، بل لابد من اجتماع هذه الشروط معاً وتحققها فيها.
أما باقي الشروط فهي زائدة، أو فضل وثاقة وتوكيد، كما في مثال الفارابي.
ولكن قبل البدء في العمل التحليلي للشروط أو العناصر المكونة للعلم، لابد
من تحديد القضية أو الخبر، وتمييزها عما سواها من المركبات، كونها هي
المبحث عنها، كمتعلق للتصديق أو الاعتقاد باختلاف أنواعه.

٢- في معنى القضية والخبر:

ينقسم المركب إلى تام وناقص، التام هو ما يصح السكوت عليه، أي يفيد
المخاطب فائدة تامة، مثل:

زيد قائم.

ما أجمل السماء!

ساعد الصعفاء.

لا تظلم.

أين الكتاب؟

إن هذه الجمل وغيرها تسمى مركبات تامة، ويقابلها المركب الناقص أو
غير التام، أي الذي لا يصح السكوت عليه، أي لا يفيد المخاطب فائدة تامة،
وهو تقيدي مثل: الحيوان الناطق، وغير تقيدي مثل: ضرب زيد، عمرو في.
والمركب التام ينقسم إلى قسمين: مركب يحتمل الصدق والكذب ويُسمى
خبرًا أو قضية، وآخر لا يحتمل الصدق والكذب ويُسمى إنشاء^١، ومن أمثلته:
الأمر: احفظ الدرس.

(١) انظر: الفزويني، الرسالة الشمسية، ص: ٤٣ - ٤٢؛ الرازبي، تحرير القواعد المنطقية، ص:

النهي: لا تجالس دعابة السوء.

الاستفهام: هل المربي مسكون.

النداء: يا محمد!

التمني: (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)!

التعجب: ما أعظم خطر الإنسان!

العقد: إكاشاء عقد البيع والإجارة والزواج، نحو: بعثتُ، أبجرتُ، وزوجتُ.

الإيقاع: كصيغ الطلاق والعتق والوقف، نحو: فلاتة طالق، وعبد حرٍ.

القسم: والذئن والزَّيْتون.

الترجي: أرجو أن تقبل عذرني.

الالتماس: هلا أعطيتني الكتاب؟

الدعاء: اللهم كن لنا عوناً.

ومعنى أن هذا النوع من الجمل لا يتحمل الصدق أو الكذب، أن السؤال عن صدق أو كذب جملة «أين الكتاب؟»، مثلاً لا معنى له.

إذاً، فالخير أو القضية، هو ذلك القسم من المركب النام الذي يتحمل الصدق والكذب بحسب مفهوم ذلك الخبر.^٢ قضية «السماء فوقنا» قضية يمكن السؤال عن صدقها أو كذبها، ويكون للسؤال معنى، حتى قبل التحقق من كونها صادقة أو كاذبة، وهو ما يشير إليه القيد «بحسب مفهومه».

(١) أنظر: المظفر (محمد رضا)، المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٥، ص: ٥٣.

(٢) أنظر: الجرجاني (علي بن محمد)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي - زاهدي، قم، ١٣٦٣ـ١٤٠٥، ص: ٤٣.

القسم الاول

الاعتقاد كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاتة

١- الاعتقاد كشرط أساسى للعلم:

إن اشتراط الاعتقاد في العلم، يعني امتناع العلم دونه. ولكن لا يلزم عن هذا القول أن كل اعتقاد علم أو مفض إلية، وبهذا الصدد قالت طوائف من الأشعرية وغيرهم، «كل علم ومعرفة اعتقاد، وليس كل اعتقاد علماً ولا معرفة»^٩، ذلك أن لدينا اعتقادات شتى لا نسميها علماً، كالتقليد، الجهل المركب، الظن والوهم. فهذه جميعاً اعتقادات - على رأي البعض - إلا أنها لم تستوف جميع الشروط الضرورية والكافية، لتدرج تحت عنوان العلم بالمعنى الذي اعتمدناه.

٢- في دلالات الاعتقاد ومرادفاته:

من يعتقد أن «ـقـ»

ما هي المعاني والدلالات التي يمكن أن يشير إليها مصطلح الاعتقاد؟ الاعتقاد، كمصطلح، لفظ مشترك، يقال على اليقين، الظن، الجهل المركب،

(٩) ابن حزم (علي بن أحمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر عبد الرحمن عمير، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج ٥، ص ٢٤٢.

التقليد، وأحياناً يقال على الوهم والشك. جاء في شرح التجريد «أن الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت. وهذا متداول مشهور، وقد يقال لأحد قسمي العلم وهو اليقين»^١. وإطلاق الاعتقاد على التصديق مطلقاً، على الأغلب، يستدعي البحث عن هذا الأخير وتعريفه، إذ إنه المصطلح الأكثر تداولاً في التراث العربي - الإسلامي.

١٤- التصديق (الاعتقاد) والاختلاف فيه:

لقد اختلفت الأقوال في التصديق، فتفاوتت تعريفاته^٢، وتاليًا عناصره

(١) الهانوي، كشاف، ج١، ص: ٢٣٠.

(٢) فيما يلي بعض تعريفات التصديق بحسب صدورها زمنياً:

الفارابي: هو أن يعتقد الإنسان في أمر حكم عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقد في الذهن. (شرابط اليقين، ج١، ص: ٢٦٦).

ابن سينا: الأقوال الجازمة قد تتصور ويصدق بها؛ أما التصور فمن جهة أن معناها قائم في النفس؛ كقولك: الإنسان حيوان، وأما التصديق، فلأن معناها يضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تصور. (الشفاء، البرهان، ص: ٥٢).

الطوسي: العلم إما تصور فقط وإما تصور معه تصديق؛ الطوسي (محمد بن محمد)، التجريد في علم المنطق، انتشارات يدار، إيران، ١٣٧٣هـ، ص: ١٩٢.

القرزيوني والرازي: تصور معه حكم ويقال للمجموع تصديق. (الرسالة الشمية، تحرير القواعد، ص: ٧).

القرزالي: العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو الإيجاب. (معيار العلم، ص: ٤٠).

الساوي: هو حكم الذهن بين معتبرين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر واعتقاده صدق ذلك الحكم. (البصائر النصيرية، ص: ٢٦).

المكونة والتي يظهرها تحليله كمفهوم. وقد تمحور الخلاف الأساس حول ماهية التصديق؛ هل هو الحكم المفسّر بإدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، كما ذهب إليه الحكماء، أم أنه مجموع الإدراكات الأربع؛ أي تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم، كما قال الرازى؟ أم أنه مجموع الإدراكات الثلاث المقارنة للحكم على مذهب الإمام الرازى؟

الملاحظ في هذه الاختلافات أنه يمكن ردها إلى قسمين: قسم يقول ببساطة التصديق وآخر يقول بتركيبه، والقائلون ببساطة إجمالاً هم الحكماء، أما القائلون بالتركيب فالقطب الرازى ومن تابعه، على اعتبار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربع من جهة، والفخر الرازى والمتاخرون الذين قالوا بتركيب

٦٩ ابن رشد: علم بأن الشيء موجود أو غير موجود. (نص تلخيص منطق أرسطو، البرهان ص: ٣٧).

الفخر الرازى: إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هي ، من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق. (محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين، ص: ٢٥).

الأرموى: إدراك مع حكم بنفي أو إثبات؛ الأرموى (محمد بن أبي بكر)، مطالع الأنوار، مطبعة البستي، ١٣٠٣هـ، ص: ٧.

الحلى: حصول صورة الشيء في الذهن ويقترن به حكم قارئ. (الجوهر النضيد، ص: ١٩٢).

الإيجي: العلم إن خلا عن الحكم فتصور وإلا تصدق. (الموافقات، ص: ١١).

الجرجاني: إنما لا نعني بالتصديق إلا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع. (حاشية شرح المطالع، ص: ٣٤).

الافتذانى: تهذيب المتنطق، ص: ٦ - ٧؛ الخبيصي، التهذيب، ص: ٢٨ - ٢٩؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٢٨ - ٢٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٨ - ٢٩؛ ذكرروا أن العلم إن كان إذاعاناً للنسبة فتصديق.

الأخضرى: إدراك نسبة (شرح السلم، ص: ٢٥).

الصدق من الإدراكات الثلاث والحكم من جهة أخرى.
 والخلاف في القول بالتركيب منشأه طبيعة الحكم. فمن اعتبره إدراكاً، أو من مقوله الانفعال، فهو عنده تصور منضمٌ إلى بقية التصورات الثلاث، وهذا يعني تركب التصديق من التصورات أو الإدراكات الأربع. قال الخصيسي: والحكم «إن كان إدراكاً، فالتصديق مركب من تصورات أربعة: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكم به، وتصور النسبة الحكيمية، والتصور الذي هو الحكم».^١ أما من اعتبر الحكم من مقوله الفعل، واستخدم ألفاظ الإيقاع والانتراع والإيجاب والنفي والإثبات وغيرها من المفردات، فقد قال بتركب التصديق من التصورات الثلاثة والحكم؛ أي أن التصديق هو تصور مقارن للحكم الذي هو فعل. أورد الخصيسي: الحكم «إن كان فعلاً، والفعل مغاير للإدراك، إذ الإدراك انفعال والفعل يغايره، فحينئذ يكون التصديق مركباً من التصورات الثلاثة والحكم».^٢

٤٠٢ - الحكم وعلاقته بالتصديق:

والملاحظ، أن الحكم متكرر في التعريفات الثلاث، على أنه هو التصديق نفسه عند القائلين بالبساطة، وهو الحكماء عموماً - كما مر - وهذا ما أورده القطب الرازى في معرض الكلام على المذاهب في التصديق، فقال: «وأما على رأى الحكماء، فالتصديق هو الحكم فقط»^٣، وتبناه الجرجانى بقوله: «وهذا هو الحق»^٤،

(١) الخصيسي، التذهب، ص: ٤٠-٤١.

(٢) م. ن ، ص: ٤٢-٤٣.

(٣) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٩.

(٤) الجرجانى، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٩.

ففيكون الحكم أحد قسميه (العلم) المسمى بالتصديق، لكنه مشروط في وجوده إلى ضم أمور متعددة من أفراد القسم الآخر^١، أو على أنه جزء التصديق، أو أنه مقارن للصورات الثلاث.

إذاً فالحكم عين التصديق ومراده عند البعض، وشطره أو جزؤه عند البعض الآخر. فكيف عُرف الحكم؟

عُرف الحكم بأنه «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً»^٢، و«إذعان النسبة»^٣، ومعنى إذعان النسبة «إدراكهَا على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول»^٤، أو هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة^٥، أو «إيقاع النسبة أو انتزاعها»^٦.

٣- تحليل التصديق (الاعتقاد)

بعدما تقدّم، يمكن الخلوص إلى أن التصديق مساوٍ بالتعريف للاعتقاد، وهو شرط ضروري للعلم. وذهب البعض أيضاً إلى أن الحكم مساوٍ بالتعريف للتصديق، وخالفهم البعض الآخر في ذلك، وقالوا بأنه جزء منه، على تفصيل، ويمكن تحليل مفهوم التصديق، وفقاً للمذاهب فيه، على النحو التالي:

على القول ببساطة التصديق تقوم المعادلة التالية:

-
- (١) م . ن .
- (٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ٩٢؛ الفزوبي، الرسالة الشمية، ص: ٧.
- (٣) التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٦.
- (٤) الخيصي، التهذيب، ص: ٢٩ - ٣٢ - ٣٣. وقيل: ((الإذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب، والعزم جزء الإرادة بعد تردد، وللإذعان مراتب، فالأدنى منها يسمى بالظن، والأعلى منها يسمى باليقين، وبينهما التقليد والجهل المركب)); الهانوي، كشاف، ج ١، ص: ١٣١.
- (٥) الخيصي، التهذيب، ص: ٣٥.
- (٦) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ٨.

أ - التصديق \Rightarrow الحكم (إذ عان النسبة، إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة).
والقائلون إن الحكم إدراك، سواء اعتبرناه كيماً أو افعالاً، منهم من جعله نفس التصديق، كما مر، والإدراكات الثلاث شرط له، ومنهم من جعله جزء التصديق وشطره كما هو مذهب الرازي ومتابعيه. وبناءً على المذهب الأخير في التصديق تقوم المعادلة التالية:

ب - التصديق \Rightarrow إدراك المحكوم به + إدراك المحكوم عليه + إدراك
النسبة + إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها.
وعليه، فإن مجموع الإدراكات الأربع معاً تساوي التصديق، وكل إدراك منها هو شطر وجزء للتصديق، وأي اختلاف فيه يؤدي إلى اختلال التصديق وفساده، وإلى امتناع تسميته تصديقاً.

أما التصورات الثلاث، عند القائلين بالبساطة، فليس سوى شرط التصديق، خارجة عنه، ويمكن التمثيل لها بالتالي:
(تصور المحكوم عليه + تصور المحكوم به + تصور النسبة) وهي شروط التصديق \Rightarrow الحكم. وعليه، فإن اختلال أي شرط من شروط التصديق هذه، لا يمنع إطلاق اسم التصديق على النتيجة، بل غاية ما في الأمر أنه يسمى تصديقاً فاسداً.

وقد مثل البعض لشطريّة التصورات وشرطيتها بالصلة، فإن الصلاة بغير وضوء يقال لها صلاة، غاية الأمر أنها صلاة فاسدة، وإذا احتل منها ركن فلا يقال إن هناك صلاة وجدت^١. وعلق الدسوقي بأن هذا الكلام يصحُّ لو كانت

(١) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافبي، ص: ٣٦٣٨.

(٢) أنظر: م . ن .

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافبي، ص: ٣٨.

التصورات شرطاً في صحة التصديق، كما في الصلاة، لكنها شروط لوجوده، فلا يتأتى وجوده بدونها حتى يقال إنه تصدق فاسد.^١

وأما على القول بفعالية الحكم، أي أنه إسناد وإيقاع وإثبات أو سلب وانتزاع ونفي للنسبة الحكمية أو الخبرية، فنقوم المعادلة التالية:

جـ - التصديق \Leftarrow (تصور المحكوم عليه + تصور المحكوم به + تصور النسبة) + الحكم (فعل).

ومن نتائج الاختلاف بين مدرستي التركب والبساطة في التصديق، يترتب أثر آخر إضافة إلى ما سلف، وهو: بداعه التصديق أن لا بداعته، تبعاً للقول بالبساطة والتركب، فعلى القول بالبساطة، وأن الحكم هو التصديق، يكفي أن يكون الحكم بديهيأً ليكون التصديق بديهياً، طالما أنهما شيء واحد. أما على القول بالتركب، فالتصديق البديهي هو الذي تكون جميع أجزائه وشطورةه بديهية، وهذا ما أشار إليه الدسوقي حين قال: «إن التصديق عند المتأخرین لا يكون بديهیاً إلا إذا كانت أجزاءه كلها بديهية. وعند الحكماء، يکفي في بداعته كون الحكم فقط بديهیاً، وإن كانت الأطراف نظرية».

٤- التصور:

تكرر في تعريف التصديق مصطلح التصور، باعتبار أنه شرط أو شطورة التصديق، كما مر. فما هو المقصود بالتصور؟

يطلق التصور بالاشتراك على مطلق العلم بمعنى الإدراك، وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق، ويسميه بعضهم بالمعرفة، كما في العصبي والقطبي وحواشيه^٢.

(١) انظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٩.

(٢) انظر: م. ن.

(٣) انظر: التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٤٥٥.

وقد غَيَّر عن هذا الأخير بالتصور الساذج، والتصور فقط، لتمييزه عن مطلق التصور. والتصور يُطلق أيضاً على إدراك المفرد، كتصور الإنسان والكاتب، وقد يُطلق على المتعدد مع نسبة تقييدية غير تامة، وهي على قسمين: توصيفية وإضافية؛ كالحيوان الناطق وغلام زيد.

وقد يُطلق على المتعدد مع نسبة تامة غير خيرية، كقولك: أضرب، أو خيرية يُشكُّ فيها أو مرجوح فيها، فإن هذه جمِيعاً يقال لها تصورات لخلوها عن الحكم^١.

وعليه، فالتصورات تطلق على المفردات، والمركبات؛ التقييدية والتوصيفية، والإنسانية، والخبرية الخالية عن الحكم؛ كحالتي الشك والوهم عند البعض. وما تقدم يمكن الخلوص إلى أن الاعتقاد المذكور كشرط أساس للعلم يقال على التصديق مطلقاً. والتصديق هو التصور مع الحكم، سواء كان التصور شرطاً أو شطراً، بحسب اختلاف المذاهب، وسواء كان هذا الحكم جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، لمحجب أو لا لموجب، بحالتيه الموجبة وال والسالبة. وبمعنى آخر، إن حصول التصديق محال بدون الحكم، حتى مع إدراك النسبة الحكمية، وتوضيح الجملة الخبرية المشكوكـة، فإن الشك في النسبة الخبرية أو توهـمها بدون تصورها محال، لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم^٢، وهو مذهب المناطقة. وقد غَيَّر عنه بالإذعان أو الإدراك للنسبة على وجه الجزم أو الظن^٣، أي إدراكتها من حيث إنها واقعة أو ليست بواقعـة، سواء كان ذلك الإدراك راجحاً وهو الظن، أو جازماً غير مطابق للواقع

(١) انظر: التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٤٥٥.

(٢) الرازـي، تحرير القواعد المنطقـية، ص: ٦٨ الدسوقي، التجـريد الشافـي، ص: ٣٠.

(٣) انظر: الدسوقي، التجـريد الشافـي، ص: ٣٠.

وهو الجهل المركب، أو مطابقاً للواقع ولا يقبل التغيير وهو اليقين، أو يقبل التغيير بتشكيك مشكله وهو التقليد^١. فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة^٢.

أما إدراك وقوع النسبة أو لا وقوها، على وجه الوهم أو الشك، فلا يسمى تصديقاً، لأنّه لا جزم ولا ظن عند الشك والمتوهم^٣. وأضيف للخارج عن الصديق التخييل^٤. هذا مع الإشارة إلى أن الفخر الرازي يعتبر الوهم والشك من الاعتقادات، ذلك أنه يقسمها «إلى جازمة ومتربدة»، فيدخل فيها الجهل المركب، التقليد، اليقين، الشك، الوهم والظن. وقد اعترض الطوسي على الرازي لجعله الظنون والأوهام من الاعتقادات، إذ إن هذا ليس مما يذهب إليه المتكلمون^٥.

إذًا، فالاختلاف الأصلي حول أنواع الاعتقادات ينصبُ على الوهم والشك. فالمناطقة رفضوا كونها اعتقدات، وعدوها من التصورات، وإليه ذهب المتكلمون؛ بل البعض منهم أوغل أكثر في تحصيص التصديق باليقينيات دون المظنونات، كما مرّ. فكيف عرّف كل من الشك والوهم؟

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٣٠.

(٤) أنظر: م. ن. ص: ٤٤.

(٥) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤ - ١٥٥.

(٦) أنظر: الطوسي (محمد بن محمد)، تلخيص المحصل، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص: ١٥٥.

٥ - الشك: تصور أم تصريح؟

هو «تجويز أمرین لا مزية لأحدھما على الآخر»^١. وقيل: «اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساویهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساویتين عنده بالنقیضین أو لعدم الأمارة فيهما. والشك ضرب من الجهل، وأخص منه، لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، فكل شك جهل ولا عکس»^٢. وقيل: هو «التردّد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدھما على الآخر عند الشاك»^٣. وقيل: هو ما «استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما»^٤.

وكما يطلق الشك على مطلق التردد، فكذلك يطلق على ما يقابل العلم، قال الجويني: «الشك ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدھما إلى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الأمور المعتبرة»^٥.

وذكر نصیر الدین الطوسي أن «الشك المحسن، الذي لا رجحان معه لأحد طرف في النقيض على الآخر، يستلزم عدم الحكم، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه، أعني التصديق، بل يقارن ما يقابلها وذلك هو الجهل البسيط»^٦. وهو ما عبر عنه ابن سينا في الشفاء، بأن القول، مثلاً، كل بياض عرض «إذا شكت أنه كذلك أو

(١) الهانوي، كثاف، ج ٢، ص: ١١٥٣.

(٢) م. ن، ج ١، ص: ١٠٣٨، الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٧٩.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٢٨.

(٤) م. ن.

(٥) الهانوي، كثاف، ج ١، ص: ١٠٣٨.

(٦) الطوسي (محمد بن محمد)، شرح الإشارات والتبيهات، المنطق، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة التعلم، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ١٢٢.

ليس كذلك فقد تصورت^١، وكذا جعل الدسوقي الشك من التصورات^٢، والخيصي^٣، والتهانوي^٤، والزركشي إذ قال: «لا شك في أن العلم وجميع أضداده، ما خلا الشك، فيها حكم. وأما الشك فاختلقو فيه، وأجاز بعضهم أن الشك حاكم بكل من الأمرين بدل الآخر، المشهور خلافه»^٥.
إذًا، فالشك إجمالاً يعدّ من التصورات لا من التصدیقات مع استثناء ذهب إليه البعض كالقفر الرازی، كما مر.

٦- الوهم: تصور أم تصدق؟

يطلق «الوهم على الاعتقاد المرجوح»^٦، وعلى «الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جسمانية»^٧، وقد يطلق على القوة المدركة لها وهي الواهمة^٨. وفي حين اختار البعض كون الوهم من الاعتقادات، كالخيصي والأخضري مثلاً، نجد أن التهانوي والزركشي والدسوقي والقطب الرازی وجملة المتكلمين يذهبون إلى اعتبار الوهم من التصورات، يقول التهانوي:
«المختار أن الوهم من قبيل التصور»^٩.

- (١) الرازی، لواحم الإسرار، ص: ١٠.
- (٢) انظر: الدسوقي، التجريد الشافی، ص: ٣٠ - ٤٤.
- (٣) أنظر: الخيصي، التذهیب، ص: ٤٦.
- (٤) أنظر: التهانوي، کشاف، ج ١، ص: ٤٥٥.
- (٥) الزركشي، البحر المعheet، ج ١، ص: ٨١.
- (٦) التهانوي، کشاف، ج ٢، ص: ١٨٠٨؛ الشیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ٣، ص: ٥١٧.
- (٧) الشیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ٣، ص: ٥١٧؛ الرازی، التفسیر الكبير، ج ١، ص: ٢٧.
- (٨) أنظر: م. ن؛ الرازی، التفسیر الكبير، ج ١، ص: ٢٧.
- (٩) التهانوي، کشاف، ج ٢، ص: ١٨٠٨.

ومثل له الزركشي ^١ بعنور النفس من الميت مع العلم بعدم بطيشه، وعنورها من شرب الجلاب في قارورة الحجام، ولو غسلت ألف مرة^٢، ومنع الحكم فيه على النحو التالي: «وأما الوهم، فهل المحكوم به، الموهوم أو المظنون؟ فيه بحث، وعلى كل منها إشكال، لأنه إن قيل: الموهوم، لزم أن يكون الظان ليس حاكماً لما يقابل ظنه، فيكون حاكماً بالضديين معاً؛ يحكم بالقيام - مثلاً - راجحاً - وبعدم القيام مرجحاً. وكيف يحكم الذهن بما يتراجح عنده خلافه؟ وإن قيل: إنه الطرف الراجح، لزم أن لا يكون الوهم معدوداً في القسمة الحكمية، وهو مخالف لكلامهم»^٣. وختم بالقول: «والذي يظهر أن الحكم لا يكون إلا بالطرف الراجح، وإذا قلنا بأن الشك لا حكم فيه ملما يلزم من الحكم مساواة، فلأن يقولوا بامتياز الحكم بالمرجوح بطريق أولى».

وقد سبق القول إن ما خلا عن الحكم ليس إلا تصوراً. وعليه، يمكن عدّ القضايا الخبرية المشكوكة النسبة تصورات، فتخرج من أقسام العلم بخروجها عن كونها اعتقادات أو تصديقات، ذلك أنه قد سبق القول: إن كل علم هو اعتقاد أو تصديق ولا عكس.

إلا أن الإشكال الذي يثيره الوهم حوله، كونه اعتقاداً أو لا اعتقاد، يبقى قائماً حتى عند من ذهب إلى نفي كونه من التصريحات. فالاستخدامات اللغوية الواقعية في تعريف الوهم جلية الدلالة على كونه من التصريحات أو الاعتقادات، فمجرد استخدام لفظ الحكم أو الاعتقاد لتعريف الوهم باعتباره جنسه، دليل على انتمامه إلى مجموعة التصريحات. ألم يُعرَّف التهانوي الوهم بأنه «الاعتقاد

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٨٠.

(٢) م. ن، ص: ٨١.

(٣) م. ن.

المرجوح؟ وعَرَفَهُ الرَّازِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ الْكَبِيرِ بِأَنَّهُ «الْحُكْمُ بِأَمْوَالِ جُزْئِيَّةٍ غَيْرِ مَحْسُوسَةٍ لِلشَّخْصِ جُزْئِيَّةً جَسْمَانِيَّةً؟»

فَكَيْفَ لَا يَكُونُ الْوَهْمُ اعْتِقَادًا وَتَصْدِيقًا وَالْحَالَةُ هَذِهُ؟ أَضَفْ إِلَى ذَلِكَ، أَنَّ الْوَهْمِيَّاتِ مِنَ الْقَضَايَا، وَالَّتِي سَتَّاَنُولُهَا بِالْبَحْثِ لاحِقًا، صُنِّفَتْ عِنْدَ الْجَمِيعِ بِاعتبارِهَا مِنَ التَّصْدِيقَاتِ أَوِ الاعْتِقَادَاتِ، بِغَضَّ النَّظَرِ عَنِ الْمَوْقِفِ مِنْ صَدَقَاهَا أَوْ كَذِبَاهَا. هَذَا مَعَ الْعِلْمِ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ قَسَمُوهَا إِلَى كَاذِبَةٍ، وَهِيَ الَّتِي يَحْكُمُ بِهَا الْوَهْمُ فِي غَيْرِ الْمَحْسُوسَاتِ، وَإِلَى صَادِقَةٍ وَهِيَ الَّتِي يَحْكُمُ بِهَا الْوَهْمُ فِي أَمْوَالِ مَحْسُوسَةٍ. ثُمَّ إِنْ نَفْسُ نَسْبَةِ الصَّدْقِ وَالْكَذْبِ إِلَى قَضِيَّةٍ، هُوَ حُكْمٌ وَإِيقَاعٌ نَسْبَةٌ، وَهُوَ عَيْنُ الاعْتِقَادِ أَوِ التَّصْدِيقِ، كَمَا مَرَ.

القسم الثاني

الصدق كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

١- استعمالات مفردة الصدق:

تُقدم في تعريف العلم، أنه «الاعتقاد المطابق الجازم لمحض»، أو «الاعتقاد الصادق الجازم الثابت»، وقلنا إن للعلم شرطاً أربع لا بد من اجتماعها لحصول العلم، وقد تُقدم الكلام على الشرط الأول؛ أعني الاعتقاد. أما الشرط الثاني الضروري، الذي لا بد للعلم منه، فهو شرط المطابقة أو الصدق أو الحقيقة، ذلك أنها استُخدِمت كمتراوِفات في تعريف العلم، وهذا ما يمكن ملاحظته بالرجوع إلى جدول تعريفات العلم. ولكن الأكثر شيوعاً هو الترافق بين المطابقة والصدق، وهذا ما تُظهره التعريفات لكل منها. فالالمطابقة عند المنطقين تستعمل بمعنى الصدق، فإنهم يقولون الكلي مطابق للجزئي بمعنى أنه صادق عليه، فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر^١. وقد فسر «الصدق بالمطابقة للواقع»^٢. وقد يستعمل الصدق «في المفردات، وما في حكمها من المركبات التقييدية، ومعناه حينئذ الحمل، ويستعمل على؛ فيقال: الكاتب صادق على

(١) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٥٦٤.

(٢) م. ن، ج ٢، ص: ١٠٧٠.

الإنسان، أي محمول عليه^١، وقد يستعمل «في القضايا ومعناها حينئذ الوجود والتحقق في الواقع، ويستعمل بفني؛ فيقال: هذه القضية صادقة في نفس الأمر، أي متحققة فيها، حتى إذا قيل كلما صدق كل جَب بالضرورة، صدق كل جَب دائمًا، كان معناه كلما تحقق في نفس الأمر مضمون القضية الأولى تحقق فيها مضمون الثانية. والفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع، كما هو مآل المعنى الأول، يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال، فإن هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها، وليس بصادقة بمعنى عدم تتحقق نسبتها، إذ لم تتحقق النسبة بعد، بل سوف تتحقق»^٢.

٢ - المطابقة كشرط أساسى للعلم:

إن اعتبار المطابقة كشرط أساسى للعلم، يمكن أن يتبدى لنا من خلال الإحالة على المعنى المفهومي للعلم واستخداماته العلمية، ذلك أنتا لا يمكن أن تطلق صفة العلم على أي اعتقاد أو قضية، ما لم تكن صادقة ومطابقة للواقع ونفس الأمر؛ لأن يكون لنا اعتقاد جازم ولكنه غير مطابق، إذ يدخل فيه كل الاعتقادات الفاسدة أو ما يسمى بالجهل المركب، ومن أمثلة الاعتقاد غير المطابق، أن الناس في القرون الوسطى كانوا يعتقدون جازمين أن الأرض مسطحة، فهذا الاعتقاد يمكن أن يتحول إلى القضية:

س اعتقد أن «ق»، أو

اعتقد الناس في القرون الوسطى أن الأرض مسطحة.

ولا يمكن لنا البتة أن نقول:

(١) م. ن، ج ٢، ص: ١٠٧٣.

(٢) التهانوي، كتاب، ج ٢، ص: ١٠٧٣.

من علم أن «ق»، أو

علم الناس في القرون الوسطى أن الأرض مسطحة.

مثال آخر: إذا ما أدعى عمرو أن زيداً خائن، فإن كانت هذه الدعوى غير مطابقة وغير صادقة، يمكن أن يمثل لها التالي:

يعتقد عمرو أن زيداً خائن، أو

يظن عمرو أن زيداً خائن.

ولا يمكن إطلاقاً القول:

يعلم عمرو أن زيداً خائن.

إلا في حال كان ادعاء عمرو صحيحاً، وكون زيد خاتناً مطابق للواقع.

ومما يشهد على أن مفهوم الصدق والمطابقة لا ينفك عن العلم، أنها لا

تستطيع استخدام فعل العلم مع مقابلات المطابقة أو مرادفاتها.

فإذا القول: زيدٌ يعلم خاطئاً (كاذباً). أن «ق»، مثلاً، هي قضية لا يستقيم

معناها، بل يمكن التعبير عنها بالقول:

من يعتقد خاطئاً (كاذباً) أن «ق»، أو

س يظن خاطئاً (كاذباً) أن «ق».

ذلك أن العلم والكذب أو اللامطابقة للواقع لا يمكن الجمع بينهما، والجمع بينهما جمع بين المتناقضات. فالالمطابقة أو الصدق شرط العلم، أما الاعتقاد مع عدم المطابقة أو الكذب فلا يمكن تسميته باسم غير الجهل المركب. وسمى بالمركب لأنه في الواقع جهلان: جهل بالواقع وجهل بالجهل. وهو ما أشار إليه الجرجاني بقوله: «إنما سمي مركب لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل بذلك الشيء، ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركبا معاً».

(1) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٢٤.

إلا أن التحليل المفهومي لكل من المطابقة والصدق في التراث العربي - الإسلامي يحيل إلى نظريات متعددة؛ فالبعض ذهب إلى أن المطابقة مساوية بالتعريف للصدق ومرادفة له. ومنهم من ذهب إلى أنها جزء الصدق، ولابد لها من الاعتقاد بالمطابقة ليصح وصفها بالصدق، أي لابد من إدخال عنصر العارف أو المعتقد وكونه معتقداً بالمطابقة. والمطابقة في الحالين هي الواقع وتفس الأمر، وهذا الرأي هو الأكثر شيوعاً وعليه التعويل^١. ومنهم من ذهب إلى أن المطابقة لاعتقاد المخبر، بغض النظر عن الواقع، هي المرادفة للصدق، وذهب بعض آخر إلى اشتراط مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معًا، ليصح اتصاف الخبر بأنه صادق. وينبغي الإلتفات ابتداءً، إلى أن الصدق «مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر، ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والإنشائية»^٢. وفيما يلي سنعرض لنظريات الصدق في التراث العربي - الإسلامي.

٣ - تحليل نظريات الصدق في التراث العربي - الإسلامي

٣،١ - النظرية الأولى: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع.

١ - تحليل النظرية:

فسّر الصدق بحسب هذه النظرية، سواء نسب للمتكلم أو للخبر، بمطابقة الخبر للواقع: «فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها، وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها»^٣.

(١) أنظر: القزويني (محمد بن عبد الرحمن)، الإيضاح، مطبوع بهامش شروح التلخيص، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج ١، ص: ١٧٤.

(٢) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٠٧.

(٣) ن؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر له

وقيل: صدق الخبر «مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له»، وهذا هو المشهور^١. و«صدق الخبر مطابقته، أي مطابقة حكمه للواقع، وهو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري، وكذبه أي كذب الخبر عدمها، أي عدم مطابقتها للواقع؛ يعني أن الشيئين اللذين أوقع بينهما نسبة في الخبر، لابد وأن يكون بينهما نسبة في الواقع، مع قطع النظر عما في الذهن، وعما يدل عليه الكلام، بمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج، بأن تكونا ثبوتين أو سليتين صدق، وعدمها بأن تكون إحداهما ثبوتية والأخرى سلبية كذب»^٢.

أي أن نسبة الكذب والصدق لكل من المتكلم والخبر مرتبطة بمطابقة حكمه للواقع أو عدمها، وهذا هو الرأي الشائع الذي عليه معظم الأعلام، وهو إن عنى شيئاً، فإنما يعني الترافق بين المطابقة للواقع والصدق. مع التأكيد على أن المطابقة، ههنا، هي للواقع ونفس الأمر عند أصحاب هذا الاتجاه، ويمكن التمثيل للعلاقة بينهما بالمثال التالي:

بالنسبة للمتكلم:

س صادق إذا وفقط إذا:

^١ المحتوى الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠؛ الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٦.

(١) القزويني، الإيضاح، ج ١، ص: ١٧٥.

(٢) الفتازانى (مسعود بن عمر)، مختصر تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج ١، ص: ١٧٥ - ١٧٦؛ المغربي (ابن يعقوب)، مواهب الفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج ١، ص: ١٧٥ - ١٧٦؛ السبكي (أحمد بن تقى الدين)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج ١، ص: ١٧٨؛ الدسوقي (أحمد بن محمد بن عرفة)، حاشية تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د.ت، ج ١، ص: ١٧٥.

١ - س أخبر أن «ق»، و

٢ - «ق» مطابق لـ«ق»

بالنسبة للخبر:

«ق» صادق إذا وفقط إذا:

«ق» مطابق لـ«ق»

وفي حالتي الكذب تصبح كالتالي:

بالنسبة للمتكلم:

س كاذب إذا وفقط إذا:

١ - س أخبر أن «ق»

٢ - «ق» غير مطابق لـ«ق»

بالنسبة للخبر:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

«ق» غير مطابق لـ«ق»

ب - جدول الصدق والكذب:

ويمكن التمثيل لنظرية الصدق والكذب هذه، بالجدول التالي. هذا مع التأكيد على أن الصدق والكذب يطلقان بالاشتراك على صدق المتكلم، وصدق الخبر. فسواء استبدلنا المتكلم بالخبر أو بالعكس فالنتيجة واحدة، طالما أن المطابقة هي بين الخبر والواقع، بغض النظر عن اعتقاد المتكلم. هذا مع الإشارة إلى أن «ق» تشير إلى القضية أو الخبر، و «ق» تشير إلى الواقع.

القيمة	الواقع ق	الخبر «ق»
صادق	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
كاذب	الشمس غير طالعة	«الشمس غير طالعة»

٢، ٣ - النظرية الثانية: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع \wedge اعتقاد المطابقة للواقع.

١ - تحليل النظرية:

لقد أضاف الجاحظ قيداً ثانياً للصدق على النظرية السالفة، وهذا القيد هو: الاعتقاد بمطابقة الخبر للواقع، قال: «صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق، وكذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد أنه غير مطابق»^٤. وكذا صدق الكلام وكذبه. هذا مع الإشارة إلى أن اعتقاد المطابقة يمكن التمثيل له وبالتالي:

اعتقاد المطابقة للواقع \Leftrightarrow يعتقد أن الخبر « Q » مطابق للواقع Q ، أو

يعتقد أن «(Q » مطابق لـ Q)» ، أو
يعتقد أن [مطابقة لـ «(Q » ، Q)»].

وبالعودة إلى تعريف الصدق عند الجاحظ يمكننا أن نمثل له وبالتالي:
الصدق \Leftrightarrow المطابقة للواقع \wedge اعتقاد المطابقة، ويمكن تحليله إلى الشكل التالي:
« Q » صادر إذا وفقط إذا:

١ - « Q » مطابق لـ Q ، و

٢ - س يعتقد أن « Q » مطابق لـ Q .

أما في حالة الكذب فإن معادلتها هي:

الكذب \Leftrightarrow عدم المطابقة للواقع \wedge اعتقاد عدم المطابقة، ويمكن تحليله إلى:
« Q » كاذب إذا وفقط إذا:

(١) التهانوي، كناف، ج ٢، ص: ١٠٧٢؛ الأدمي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٥؛ الفزروني، الإيضاح، ج ١، ص: ١٨٤؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠.

١ - «ق» غير مطابق لـ«ق»، و
 ٢ - س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ«ق».

وكل ما عدا هذين الشكلين من الأخبار أو القضايا، لا يمكن تسميتها بالصادق ولا بالكاذب بحسب الجاحظ.

وينتاج عن هذا التقسيم نوع من الأخبار، وهو «ما ليس بصادق ولا كاذب».^١

ينضم هذا النوع إلى النوعين السالفين، الصادق والكاذب، ليصير لدينا ثلاثة أنواع من القضايا أو الأخبار، وهذا رأي مختلف للذانع من تقسيمات الخبر إلى صادق وكاذب.

أما حالات النوع الثالث، أي الواسطة، الذي قال به الجاحظ فأربعة:^٢

١ - المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة.^٣ ومثالها:

«من أخبر بأن زيداً في الدار، على اعتقاد أنه ليس فيها، وكان فيها». فهذا لا يوصف بكونه صادقاً، ولا يستحق المدح على ذلك، وإن كان خبره مطابقاً للمُخبر، ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمُخبر.^٤ ويمكن التمثيل له وبالتالي:

المطابقة للواقع^٥ اعتقاد اللامطابقة = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

(١) الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٤؛ الفزوینی، الإيضاح، ج ١، ص: ١٨٢؛ الفتازانی، مختصر تلخیص المفتاح، ج ١، ص: ١٨٢؛ المغربی، مواهب الفتاح، ج ١، ص: ١٨٢؛ السبکی، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٣ - ١٨٤؛ الدسوقي، حاشية مختصر تلخیص المفتاح، ج ١، ص: ١٨٢.

(٢) أنظر: الفتازانی، حاشية شرح مختصر المنتهي الأصولی، ج ٢، ص: ٥٠؛ الإيجی، شرح مختصر المنتهي الأصولی، ج ٢، ص: ٥٠.

(٣) التهانوی، کشاف، ج ٢، ص: ١٠٧٢؛ شروح التلخیص، ص: ١٨٢ - ١٨٥.

(٤) الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٤.

(٥) أنظر: م. ن.

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ - «ق» مطابق لـ«ق»، و

٢ - س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ«ق».

٣ - المطابقة بدون الاعتقاد. لأن يكون مطابقاً ويشك في المطابقة أو يتوقف فيها: ويمكن التمثيل له بالتالي:

المطابقة للواقع \wedge لا اعتقاد = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ - «ق» مطابق لـ«ق»، و

٢ - س يشك أن «ق» مطابق لـ«ق»، أو

س متوقف في اعتقاد أن «ق» مطابق لـ«ق».

٤ - «عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة». مثال:

لو أخبر مخبر أن زيداً في الدار، على اعتقاد كونه فيها، ولم يكن فيها^١.

فإن لا يوصف بكونه كاذباً، ولا يستحق الذم على ذلك، ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر^٢. ويمكن التمثيل له بالتالي:

عدم المطابقة للواقع \wedge اعتقاد المطابقة للواقع = لا كذب ولا صدق، وتحليله:

«ق» لا صادق ولا كاذب إذا:

١ - «ق» غير مطابق لـ«ق»، و

٢ - س يعتقد أن «ق» مطابق لـ«ق».

٣ - عدم المطابقة بدون الاعتقاد، لأن يشك في عدم المطابقة أو يتوقف

(١) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٠٧٢.

(٢) الآمني، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٤.

(٣) انظر: الآمني، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٢، ص: ١٤ - ١٥.

فيها، وتمثل لها وبالتالي:

عدم المطابقة للواقع \wedge لا اعتقاد = لا صدق ولا كذب، وتحليله:

«**ـ ق**» لا صادق ولا كاذب إذا:

ـ **ـ ق**» غير مطابق لـ **ـ ق** ، وـ

ـ **ـ م** يشك أن «**ـ ق**» مطابق لـ **ـ ق** ، أوـ

ـ متوقف في اعتقاد أن «**ـ ق**» مطابق لـ **ـ ق** .

والجدير بالذكر هنا، أن القيد الذي أورده حين قال: «أو بدون الاعتقاد»، يشمل حالي الشك والوهم والتي هي من قبيل التصورات الخالية عن الحكم، وتالياً عن الاعتقاد بالمطابقة أو عدمها. وعليه، لا يمكن وصفها بالصدق والكذب واقعاً وإن احتملتهما بحسب رأيه.

بـ جدول الصدق والكذب:

ولا بد من التأكيد أن عدم الاعتقاد مأخوذ هنا بالمعنى الأخص، وتحديداً:

ـ **ـ عدم** اعتقاد أن «**ـ ق**» \rightarrow يعتقد أن «**ـ ق**» \wedge (يعتقد أن «**ـ ق**» \neg «**ـ ق**»).

في الجدول التالي سوف نبين جميع احتمالات هذه النظرية.

القيمة	الاعتقاد بالمطابقة	الواقع ـ ق	الخير « ـ ق »
صادق	يعتقد المطابقة	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
لا صادق ولا كاذب	يعتقد عدم المطابقة	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
لا صادق ولا كاذب	يعتقد المطابقة	الشمس غير طالعة	«الشمس طالعة»
لا صادق ولا كاذب	لا يعتقد شيئاً	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
لا صادق ولا كاذب	لا يعتقد شيئاً	الشمس غير طالعة	«الشمس طالعة»
كاذب	يعتقد عدم المطابقة	الشمس غير طالعة	«الشمس طالعة»

جدول بياني لنظرية الصدق والكذب عند الجاحظ

وقد ذكر ابن يعقوب المغربي أن «الأقسام المتصورة في المطابقة وعدمه» ستة، لأن مطابقة الكلام للواقع إما مع وجود اعتقاد موافق، أو مع وجود اعتقاد مخالف، أو بدون وجود اعتقاد أصلاً؛ وعدم مطابقته للواقع إما مع وجود اعتقاد موافق للكلام، أو مع وجود اعتقاد مخالف له، أو بدون اعتقاد أصلاً. فهذه ستة: ثلاثة في وجود مطابقة الكلام للواقع، وثلاثة في عدم وجود تلك المطابقة. وقد اشترط في الصدق وجود المطابقة مع اعتقادها، وهو الأول من ثلاثة أقسام المطابقة، وفي الكذب عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك العدم، وهو الأول من ثلاثة أقسام عدم المطابقة، وبقيت أربعة؛ اثنان من أقسام المطابقة واثنان من أقسام عدمها، وهي الواسطة^١.

وقد ردَّ الإمامي مذهب الجاحظ في تثبيت قسمة الخبر، وكون بعض الأخبار أو القضايا ليست بالصادقة ولا الكاذبة. وقال: «إِنَّا لَا نُسْلِمُ أَنْ مِنْ أَخْبَارِ عَنْ كُوْنِ زِيدٍ فِي الدَّارِ عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا، وَهُوَ فِيهَا، أَنْ خَبْرَهُ لَا يَكُونُ صَادِقًا، وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَحِقُ الْمَدْحُ عَلَى الصَّدَقِ. وَكَذَلِكَ لَا نُسْلِمُ أَنْ مِنْ أَخْبَارِ بَأْنِ زِيدًا فِي الدَّارِ عَلَى اعْتِقَادِ كُوْنِهِ فِيهَا، وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا، أَنَّهُ لَيْسَ كَاذِبًا، وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَحِقُ الْذَّمُ عَلَى كَذِبِهِ، لِأَنَّ الْمَدْحُ وَالذَّمُ لَيْسُ عَلَى نَفْسِ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ لَا غَيْرِ، بَلْ عَلَى الصَّدَقِ مَعَ قَصْدِهِ، وَالْكَذِبِ مَعَ قَصْدِهِ. وَلِهَذَا، فَإِنَّ الْأُمَّةَ حَاكِمَةٌ بِأَنَّ الْكَافِرَ الَّذِي عَلِمَ مِنْهُ اعْتِقَادَ بَطْلَانِ رِسَالَةِ مُحَمَّدٍ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، صَادِقٌ بِإِخْبَارِهِ بِنَبْوَةِ مُحَمَّدٍ، لِمَا كَانَ خَبْرُهُ مَطَابِقًا لِلْمُخْبَرِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْتَقِدًا لِذَلِكَ، وَلَا قَاصِدًا لِلصَّدَقِ؛ وَحَاكِمَةٌ بِكَذِبِهِ فِي إِخْبَارِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِرَسُولٍ، وَإِنْ كَانَ مَعْتَقِدًا لِمَا أَخْبَرَ بِهِ، لِمَا كَانَ خَبْرُهُ غَيْرَ مَطَابِقٌ لِلْمُخْبَرِ»^٢.

(١) المغربي، مواهب الفتح، ج١، ص: ١٨٣؛ الصنفاني، حاشية مختصر المتن الأصولي، ج٢، ص: ٥٠.

(٢) الإمامي، الأحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص: ١٥ - ١٦.

واعتبر الآمدي أن الخلاف، إجمالاً، في هذه المسألة لفظي، حيث إن أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد^١.

٣٣ - النظرية الثالثة: الصدق \Rightarrow مطابقة الخبر لاعتقاد المُخْبِر.

أ- تحليل النظرية:

وهي نظرية النظام ومن تابعه، وقد جعل صدق المتكلم وصدق الخبر عبارة عن مطابقتهم لنفس الاعتقاد عند المُخْبِر، بغض النظر عن المطابقة للواقع وعدهما وكذا كذبيهما، قال: «صدق الخبر ومطابقته لاعتقاد المُخْبِر ولو خطأ، أي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع.

والكذب عدمها، أي عدم مطابقته لاعتقاد المُخْبِر ولو خطأ، وصدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد وكذبه عدمها^٢. وحاصله أن «الصدق عنده مطابقة النسبة الكلامية للنسبة المعتقدة للمُخْبِر وهي التي في ذهنه»^٣. بينما استعمل الخطأ والصواب بالنسبة الواقعية.

ويمكن التثليل له وبالتالي:

الصدق \Rightarrow مطابقة الخبر (الكلام) لاعتقاد المُخْبِر (المتكلم). وهذه المعادلة عنده صادقة، بغض النظر عن المطابقة للواقع أو عدمها، يعني أن الخبر إن كان مطابقاً لاعتقاد المُخْبِر، ولو كان غير مطابق للواقع، فهو

(١) م. ن، ص: ١٧.

(٢) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٠٧١؛ الفزويسي، الإيضاح، ج ١، ص: ١٧٧؛ السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٠ – ١٨١؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٥٠.

(٣) الدسوقي، حاشية مختصر تلخيص المفتاح، ج ١، ص: ١٧٧.

صادق، فقول القائل مثلاً: «السماء تحتنا، معتقداً ذلك، صدق»^١. وتحليله:
«ق» صادق إذا وفقط إذا:

«ق» مطابق لاعتقاد سـ.

أما الكذب فمعادلته التالية:

الكذب \Leftrightarrow عدم مطابقة الخبر (الكلام) لاعتقاد المخبر (المتكلم).
وهذه المعادلة صادقة عنده، بغض النظر أيضاً عن مطابقتها للواقع أو عدمها،
معنى أنه حتى لو طابق الخبر الواقع نفس الأمر ولم يطابق اعتقاد المخبر فهو
كاذب، فقول القائل مثلاً: «السماء فوقنا غير معتقد، كذب»^٢. وعليه، فالخبر
المعروف والمعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان، فإنهما لا
يطابقان اعتقاد المُخْبِر لانتفاءه^٣، على اعتبار أن الوهم والشك ليسا من أنواع
الاعتقاد عنده، وتحليله:

«ق» كاذب إذا وفقط إذا:

«ق» غير مطابق لاعتقاد سـ، أو
سـ شاك أو متوجه أن «ق».

واحتاج النظام على مقولته في تحديد الصدق والكذب بقوله تعالى: «وَاللَّهُ يَشَهِدُ إِنَّ الْمُتَّقِينَ لَكَادِيُونَ»، كذبهم في قولهم إنك لرسول الله، مع مطابقته
للخارج، لأنـ لم يطابق اعتقادهم^٤، واعتراض عليه التهانوي بقوله: «المعنى

(١) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٠٧١؛ القزويني، الفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي،
شرح التلخيص، ج ١، ص: ١٧.

(٢) مـ. نـ.

(٣) أظرف: مـ. نـ.

(٤) مـ. نـ؛ القزويني، الفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي، شروح التلخيص، ج ٢، ص: ١٠٧٢.

لكاذبون في الشهادة^١. واعتراض أيضاً عليه، بأنه يلزم القول بالواسطة، وتحديداً في خبر الشاك، إذ لا اعتقاد عنده، ولا يتحقق الانحصار في الصدق والكذب الذي ذهب إليه النظام^٢، إلا أن يقول: «إنه كاذب لأنه إذا انتفى صدق عدم مطابقته للاعتقاد»^٣.

إن أهم ما تنبغي الإشارة إليه في نظرية الصدق عند النّظام، أنه عندما ما استبعد الواقع عن معادلة الصدق، كرس فهماً جديداً لها، يقوم على التمايز بين متساوين، صادقين كانا أم كاذبين، فقضية «السماء فوقنا» إن طابت الاعتقاد كانت صادقة، وكذلك قضية «السماء تحتنا» إن طابت الاعتقاد أيضاً صادقة.

ب - جدول الصدق والكذب: ويمكن التمثيل لهذه النظرية بالتالي:

اعتقاد	خبر	الواقع	الاعتقاد	الخبر
الواقع	نسبة: اعتقاد	نسبة: الواقع		
صائب	ص	ق	يعتقد أن «ق»	«ق»
خاطئ	ص	ـ ق	يعتقد أن «ـ ق»	«ـ ق»
خاطئ	ك	ق	يعتقد أن ـ «ـ ق»	«ـ ق»
صائب	ك	ـ ق	يعتقد أن «ـ ق»	«ـ ق»

(١) م. ن؛ القزويني، الفتازاني، السبكي، المغربي، الدسوقي، شروح التلخيص، ج ١، ص: ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) أنظر: الدسوقي، حاشية مختصر تلخيص المفتاح، ج ١، ص: ١٧٧؛ المغربي، موهب الفتاح، ج ١، ص: ١٧٧.

(٣) الفتازاني، مختصر تلخيص المفتاح، ج ١، ص: ١٧٧ - ١٧٨؛ المغربي، موهب الفتاح، ج ١، ص: ١٧٨ - ١٧٩.

الخبر (ق)	الاعتقاد	الواقع	نسبة	خبير	الاعقاد	الواقع	نسبة	نسبة	الواقعي
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس طالعة»	الشمس طالعة	صادق	صادب	الشمس طالعة	غير طالعة	صادق	صادق	الواقعي
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس طالعة»	غير طالعة	صادق	صادب	غير طالعة	طالعة	صادق	صادق	الواقعي
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	طالعة	كاذب	صادب	طالعة	الشمس طالعة	صادق	صادق	الواقعي
الشمس طالعة	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	طالعة	كاذب	صادب	طالعة	غير طالعة	صادق	صادق	الواقعي

ووهنا خلط لغوي بين أمررين: الكذب المنسوب إلى الخبر والذي يعبر عنه باللغة الأنجلزية بلفظ False، والكذب المنسوب إلى المتكلم أو المُخْبِر المعبر عنه بالأنجلزية بلفظ Lier. ومعلوم مما مر، أن الصدق والكذب مشتركان بين صدق الخبر وكذبه وبين صدق المتكلم وكذبه في التراث العربي - الإسلامي. إلا أن الخلل لم يظهر في استخدام الصدق والكذب بالاشتراك بين المتكلم والخبر سوى هنا، لأنه علقهما على اعتقاد المُخْبِر وحصر القيمة بالصادق والكاذب فقط.

٤٤٣- النظرية الرابعة: الصدق \leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع^٨ اعتقاد للمطابقة.

أورد السبكي في «عروض الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» حيث قال: «صدق الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد المُخْبِر ذلك، فإن لم تكن فكاذبًا». وهذه النظرية تلتقي مع نظرية الجاحظ في الصدق إلا أنها تختلف عنها في الكذب، إذ إنها تجعل كل ما عدا حالة الصدق كذباً، فلا واسطة عنده بين

(٨) السبكي، عروض الأفراح، ج ١، ص: ١٧٩.

الصدق والكذب. ويمكن التمثيل للصدق والكذب بالتالي:

الصدق \rightarrow المطابقة ل الواقع A اعتقاد المطابقة، وتحليله:

« Q » صادق إذا وفقط إذا:

١ - « Q » مطابق لـ Q ، و

٢ - س يعتقد أن « Q » مطابق لـ Q .

أما حالات الكذب فلها الصور الخمس الباقية، وهي:

١ - عدم المطابقة ل الواقع A اعتقاد عدم المطابقة = الكذب، وتحليله:

« Q » كاذب إذا:

١ - « Q » غير مطابق لـ Q ، و

٢ - س يعتقد أن « Q » غير مطابق لـ Q .

٢ - عدم المطابقة ل الواقع A اعتقاد المطابقة = الكذب، وتحليله:

« Q » كاذب إذا:

١ - « Q » غير مطابق لـ Q ، و

٢ - س يعتقد أن « Q » طابق لـ Q .

٣ - عدم المطابقة ل الواقع A لا يعتقد شيئاً = الكذب، وتحليله:

« Q » كاذب إذا:

١ - « Q » غير مطابق لـ Q ، و

٢ - ليس لدى س اعتقاد.

٤ - المطابقة ل الواقع A اعتقاد عدم المطابقة = الكذب^١، وتحليله:

« Q » كاذب إذا:

(١) انظر: السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٠.

١ - «ق» مطابق لـ«ق»، و

٢ - س يعتقد أن «ق» غير مطابق لـ«ق».

٥ - المطابقة للواقع^٨ لا يعتقد شيئاً = الكذب، وتحليله:
«ق» كاذب إذا:

١ - «ق» مطابق لـ«ق»، و

٢ - ليس لدى س اعتقاد.

ب - جدول الصدق والكذب: ويمكن التمثيل لهذه النظرية بالجدول التالي:

القيمة	الاعتقاد	الواقع (ق)	الخبر (ق)
صادق	يعتقد المطابقة	سمير ناجح	«سمير ناجح»
كاذب	يعتقد عدم المطابقة	سمير ناجح	«سمير ناجح»
كاذب	يعتقد المطابقة	سمير غير ناجح	«سمير ناجح»
كاذب	يعتقد عدم المطابقة	سمير غير ناجح	«سمير ناجح»
كاذب	لا يعتقد شيئاً	سمير ناجح	«سمير ناجح»
كاذب	لا يعتقد شيئاً	سمير غير ناجح	«سمير ناجح»

٥،٣ - النظرية الخامسة: الصدق \leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع^٨ مطابقة الخبر للاعتقاد.

١ - تحليل النظرية:

وقد نسبت هذه النظرية للراغب الأصفهاني، ومقادها أن «الصدق المطابقة للخارج والاعتقاد معاً، فإن فدالـم يكن صدقاً».

(١) السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٣.

ويمكن تحليل الصدق على النحو التالي:

فِيْهِ صَادِقٌ إِذَا وَقَدْرٌ إِذَا:

۱- مطابق لـ و

٢- مطابق لاعتقاد س.

وعليه، يمكن اتصف الخبر الواحد، الذي اختل أو فقد أحد شرطي صدقه، بالصدق والكذب بنظررين مختلفين^١، كأن يكون الخبر مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد، مثل قول الكفار: نشهد أنك رسول الله^٢، أو غير مطابق للخارج مطابقاً للاعتقاد كمن أخبر أن زيداً في الدار معتقداً ذلك وهو ليس، فيها.

ويمكن التمثيل لهما بالتالي:

١- صادق و كاذب باعتبارين = المطابقة للواقع ^٨ عدم المطابقة للاعتقاد،

وتحلله:

اُق، صادق و کاذب باعتبارین، إذا:

١ - (ق) مطابق لـ(ق)، و

٢- (ق) غير مطابق لاعتقاد س.

٢- صادق وكاذب باعتبارين = عدم المطابقة للواقع ^ المطابقة للاعتقاد،

وتحليله:

﴿فَهُوَ صَادِقٌ وَكَاذِبٌ بِاعْتِبَارِيْنَ إِذَا:

١- «ق» غير مطابق لـ«ق»، و

٢ - (ق) مطابق لاعتقاد س.

أما الكذب فهو فقد الشرطين معاً، ويمكن التمثيل له وبالتالي:

م.ن.(۱)

^{٢)} السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٣.

الكذب = عدم المطابقة للواقع^٨ عدم المطابقة للاعتقاد، وتحليله:
ـ (ق) كاذب إذا وفقط إذا:

- ـ ١ - (ق) غير مطابق لـ (ق)، وـ
- ـ ٢ - (ق) غير مطابق لـ (اعتقاد س).

بـ - جدول الصدق والكذب:

القيمة	الاعتقاد	الواقع	الخبر (ق)
صادق	يعتقد «الشمس طالعة»	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
صادق وكاذب باعتبارين	يعتقد أن «الشمس غير طالعة»	الشمس طالعة	«الشمس طالعة»
صادق وكاذب باعتبارين	يعتقد أن «الشمس طالعة»	الشمس غير طالعة	«الشمس طالعة»
كاذب	يعتقد أن الشمس غير طالعة	الشمس غير طالعة	«الشمس طالعة»

هذه مجمل النظريات في الصدق أو المطابقة، ولنلاحظ أن النظرية الأولى هي محظوظاً اعتماد معظم الأعلام، وعند ذكر الآراء في الصدق كانوا يشيرون إلى صحتها وشياعها، وإلى أن غالبية الجمهور عليها. قال السبكي، في تقييم هذا الرأي: «وهو الصحيح وعليه الجمهور، أن الصدق المطابقة للخارج سواء كان معتقداً أم لا، والكذب عدمه».^٩

(١) السبكي، عروس الأفراح، ج ١، ص: ١٨٣.

٤ - المطابق / المطابق أو الصدق / الحق

إن ما تقدم هو تعريفات للمطابق بكسر الباء، وقد فُرق بينه وبين المطابق بفتح الباء، فال الأول يستعمل للصدق والثاني للحق، وقد مرّ معنا معنى الصدق وتنوع المذاهب فيه. فما المقصود بالحق وما علاقته بالصدق؟

«الحق والصدق مشاركان في المورد، إذ قد يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له، والفرق بينهما أن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة، كما علم في باب المفاعةلة، فإذا طابق الاعتقاد الواقع، فإن تُسبب الواقع إلى الاعتقاد، كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتحها، وهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدرى، ويقال هذا الاعتقاد حق على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتقاد هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابت متتحقق، وإن تُسبب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتح الباء، وهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقاً، ويقال: هذا اعتقاد صدق أي صادق، وإنما سميت بذلك تمييزاً لها عن اختها»^١.

وذكر الرازي أن «الحق حال القول أو العقد المطابق للواقع بقياسه إليه، أعني كونه مطابقاً للأمر الواقع، وإذا قيس إلى الواقع فهو الصدق أي كونه مطابقاً له»^٢. وفي العرف، الحق «مطابقة الواقع الاعتقاد، كما أن الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع»^٣.

ويطلق الحق على المطابق بالفتح كما أن الصدق يطلق على المطابق

(١) الجرجاني، حاشية شرح المطالع، ص: ١٣.

(٢) الرازي، لواحم الأسرار، ص: ٥.

(٣) التهانوي، كثاف، ج ١، ص: ٦٨٢.

بالكسر^١، وذكر التفتازاني في شرح العقائد: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتتمالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب»^٢. أما على مذهب النظام، فالحق «مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد»^٣.

٥ - الكذب / الباطل

مرأ أن الكذب يقابل الصدق، والباطل يقابل الحق، وتوضيحة أن «الكذب هو عدم كون الخبر مطابقاً للواقع بالكسر، والبطلان عدم كونه مطابقاً له بالفتح، والكذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر، والباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح»^٤.

٦ - الصواب / الخطأ

إن أحد معاني الحق الصواب^٥، والصواب ضد الخطأ، وتارة يوصف به الحكم وحيثئذ يكون المراد بالصواب مطابقة الحكم للواقع، وبالخطأ عدم مطابقته للواقع، وتارة يوصف بهما الفعل.. وحيثئذ يكون المراد بالصواب موافقة الفعل للغرض، وبالخطأ عدم مطابقته للغرض^٦.

(١) أنظر: م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن، ج ١، ص: ٦٨٣.

(٤) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٦٨٣.

(٥) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٠٩٨.

(٦) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٦١.

إن مجالات استعمال كل من الخطأ / الصواب، الحق / الباطل، والصدق / الكذب مختلفة، فالخطأ والصواب يستعملان في المجهدات، والحق والباطل يستعملان في المعتقدات، حتى إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع، يجب علينا أن نجيب بأن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سئلنا عن معتقدنا وعتقد خصومنا في المعتقدات، يجب أن نقول الحق ما نحن عليه والباطل ما هو خصومنا عليه^١، أما الصدق ومقابله الكذب فقد شاع في الأقوال خاصة على ما ذكر الفتيازاني في شرح العقائد.

وميز الجرجاني بين الصواب والصدق والحق بالقول: «الصواب هو الأمر الثابت في نفس الأمر الذي لا يسوغ إنكاره، والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقاً لما في الخارج، والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقاً لما في الذهن»^٢. وقيل: «إن الفلسفة عموماً تستعمل «الحقيقة» مرادفة - عادة - لكلمة «الصدق» أو «الصحة»، وتطلق على القضية الذهنية المطابقة للواقع اسم الحقيقة، أما «الخطأ» و«الكذب» و«الغلط» فهو يطلق على القضية التي لا تتطابق الواقع^٣، وبمعنى آخر، كلمة «الحقيقة» هي وصف للإدراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الأمر^٤. وعرفها الجرجاني بأنها «الشيء الثابت قطعاً ويقيناً، يقال: حق الشيء إذا ثبت»^٥.

(١) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ١٨٣؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ١٣٥.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٨٢٠.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٣٥.

(٤) المطهرى (مرتضى)، تعلقة أنس الفلسفة والمذهب الواقعي، ط ٢، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨م، ج ١، ص: ١٦٣.

(٥) م. ن.

(٦) الجرجاني، التعريفات، ص: ٩٠.

نخلص مما تقدم إلى أن شرط المطابقة أو الصدق شرط ضروري للعلم يميّزه عن غيره من الاعتقادات، فاشترطه في حد العلم وتعريفه بخرج الجهل المركب، وهذا ما أشار إليه العديد من أعلام التراث. فقد عرّفه الرازبي بأنه «اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاده بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر غير ممكن الزوال»^(١)، وعلق عليه قائلًا: «فالقيد الأول يخرج الظن وبالثاني الجهل المركب..»^(٢).

وقد وفر الدسوقي لهذا القيد بنفس تفسير الرازبي قال: «قوله اعتقاداً مطابقاً الخ خرج الجهل المركب»^(٣). فما تعريف الجهل المركب؟

٧ - الجهل المركب:

عُرف الجهل المركب بأنه: الاعتقاد الجازم غير المطابق^(٤)، وإدراك جازم غير مطابق للواقع^(٥)، وقيل الاعتقادات الجازمة إن لم تكن مطابقة فهي الجهل^(٦). والجهل يطلق على معينين: الأول يسمى جهلاً بسيطاً، وهو عدم العلم أو الاعتقاد بما من شأنه أن يكون عالماً معتقداً، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملامة. وثانياً يسمى جهلاً مركباً، وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، اعتقاداً جازماً، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد، وهو بهذا

(١) الرازبي، تحرير القواعد المتنقية، ص: ١٦٧.

(٢) م. ن.

(٣) الدسوقي، التجريد الشافعي، ص: ١٦٧.

(٤) انظر: الطوسي، شرح الإشارات، المتنق، ص: ١٢٢؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٩٥؛ التهانوى، كشاف ج ١، ص: ٥٩٩.

(٥) انظر: الدسوقي، التجريد الشافعي، ص: ٣٠؛ الرازبي، أصول الدين، ص: ٢١ - ٢٢.

(٦) انظر: الرازبي، المحصل، ص: ١٥٤.

المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم^١.
وذهب البعض إلى أن الجهل ضد العلم، وذهب معظم المعتزلة إلى أنه
مما ينافي العقل، وعلى الحالين فهما لا يجتمعان معاً.

وعليه، يمكن تقديم الجهل المركب بالشكل التحليلي التالي:
س يجهل «ق» جهلاً مركباً إذا وفقط إذا:
١ - س يعتقد أن «ق»

٢ - «ق» غير مطابق (غير صادق)

٣ - اعتقاد س أن «ق» جازم، و

٤ - اعتقاد س أن «ق» لدليل فاسد (شبهة أو تقليد).

يبقى أن شرط المطابقة أو الصدق، وإن أخرج الجهل المركب، وأخرج
شرط الاعتقاد الشك والوهم على رأي البعض من تعريف العلم، إلا أن الظن
والتقليد لا يبرحان ملتبسين بالعلم ما لم يتسل بالقيدين الآخرين؛ أعني الجزم
والثبات أو الموجب لإخراج الظن بالقيد الأول والتقليد بالقيد الثاني، وهو ما
ستتناوله بالبحث لاحقاً.

(١) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٦٠٠.

(٢) انظر: م. ن، ج ١، ص: ٥٥٩ - ٦٠٠.

القسم الثالث

الجزم كشرط ضروري للعلم
قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاته

١ - الجزم كشرط أساسى للعلم:

الجزم هو الشرط الثالث الضروري لصحة وصف اعتقاد ما بأنه علم، وهذا القيد يخرج الظن من بين الاعتقادات التي قد تلتبس بالعلم، باعتبار أن الظن «اعتقاد راجح بلا جزم»^١.
فما معنى أن نصف اعتقاداً ما بأنه جازم؟

الجزم، لغةً، يعني القطع^٢. وقد عَبَرَ عنه المناطقة والمتكلمون والأصوليون، بأنه اعتقاد ثانٍ يضاف إلى اعتقاد أول، وهو اعتقاد الشيء بأنه كذلك، والثاني هو أنه لا يمكن أن لا يكون كذلك^٣، أو أنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك^٤، أو «امتناع

(١) الهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١٥٤.

(٢) أنظر: ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت، ج ١٢، ص: ٩٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٨٠؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢١٩؛ الأنصاري، شرح متن إيساغوجي، ص: ١٢٦.

(٤) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الخيصى، التذبيب، ص: ٧؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٧.

اعتقاد التقىض^١، وما لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه^٢. أما الفخر الرازى، الزركشى، البىزدى، الأخضرى والتهانوى، فقد استخدمو مصطلح الجازم. أما تفسير العجزم بالمعنى السالفة وحملها عليها، فيمكن تبئنه من بعض الشروحات لمعنى العجزم، حيث ذكر السالكوتى أن «العجزم تفصيله اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا»^٣، وجملة أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا تعنى: «لا يجوز العقل تقىضه»^٤. وكذلك فسر الدسوقي معنى العجزم بأنه «اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا»^٥. وقيل: «إن حصل في الذهن ثبوت النسبة أو نفيها، فإن لم يجوز العقل أن يكون الواقع هو الطرف الآخر فهو جزم»^٦. وعليه، فالعجزم صورة لنسبة لم يجوز العقل على خلافها مع تجويفه^٧. وهو أيضاً تصديق، فإن للعقل إذاعناً وقويلاً في الجملة^٨. وباختصار، يمكن القول إن العلم يتميز عن الظن بالعجزم^٩، كما يتميز عن الجهل المركب بالتطابقة، ويتميز عن تقليد المصيبة الجازم بالثابت، كما سرى لاحقاً. هذا مع الإشارة إلى أن البعض أغفل في التعريف ذكر شرط العجزم كالجرجاني والمعتزلة، الذين عرّفوا العلم تباعاً، بأنه «العلم بالشيء بحقيقةه بعد

(١) الحلى، الجوهر التضيد، ص: ١٩٩.

(٢) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسسطو، البرهان، ج٥، ص: ٤٥١.

(٣) السالكوتى، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤١.

(٤) م. ن.

(٥) الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١.

(٦) الصفوى (عيسى بن محمد)، شرح الفرة في المنطق، حفظه وقدم له ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١٠٦.

(٧) م. ن.

(٨) أنظر: م. ن.

(٩) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٧.

النظر والاستدلال^١، وأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل.
وقد حاول الإيجي والجرجاني، مع غياب شرط الجزم، إخراج الظن الصادق
والحاصل عن ضرورة أو دليل ظني من التعريف بالقول: «إلا أن يُخصّ الاعتقاد
بالجازم اصطلاحاً فلا يدخل الظن فيه»^٢.

٢ - تحليل مفهوم الجزم

سنحاول فيما يلي، استفادة معنى الجزم من التعبيرات التي أوردت للدلالة
عليه، وذلك من خلال تحليل كل منها والمقارنة فيما بينها، وهي:

١ - الجزم اعتقاد «لا يمكن أن لا يكون كذا»، إضافة إلى اعتقاد أول هو
«اعتقاد الشيء بأنه كذا».

وبتحويل هذه العبارات إلى قضايا تصبح:

يجزم محمد أن السماء ماطرة إذا وفقط إذا:

يعتقد محمد أن السماء ماطرة، و

يعتقد محمد أنه لا يمكن أن لا تكون السماء ماطرة
ويعنى آخر

س يجزم أن «ـق» إذا وفقط إذا:

١ - س يعتقد أن «ـق»، و

٢ - س يعتقد أن «ـأـق» غير ممكن، أي

ـ ممكـن اعتقاد «ـأـق».

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ٤٠.

(٢) أظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠.

(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٩.

وهذا يعني إثبات الطرف الأول ومنع الطرف الآخر المقابل، ذلك أن عدم الإمكان يعني الامتناع. فالمعتقد الجازم بالشيء يمنع تجويز نقائه، وهو يحيل إلى التعبير الآخر عن الجزم. وهو ما عبر عنه الحلي بـ«امتناع اعتقاد النقائه».

٢- الجزم امتناع اعتقاد النقائه: قضية «الله موجود» مثلاً، للمعتقد الجازم بها تستلزم امتناع اعتقاد نقائه «الله غير موجود»، وبمعنى آخر: اعتقاد أن «ق» على وجه الجزم \Leftarrow امتناع اعتقاد \neg «ق»، أي غير ممكن اعتقاد \neg «ق».

وهو ما عبر عنه البعض باستخدام حرف التخصيص «إلا»، المفيد في أصل الوضع لففي التشريح^١، وقد اتخذت الشكل التالي:

٣- لا يمكن أن يكون إلا كذا، أي:

اعتقاد «ق» على وجه الجزم يعني:

\neg يمكن اعتقاد إلا «ق»، أو اعتقاد «ق» تخصيصاً.

فالاعتقاد بكروية الأرض اعتقاداً جازماً، يعني الاعتقاد أنها لا يمكن أن تكون إلا كروية.

وقد ذهب الإيجي والجرجاني، اللذان عرفا العلم بأنه صفة «توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقائه»^٢، إلى القول إنه بقيد عدم احتمال النقائه «خرج الظن والشك والوهم، فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقائه بلا

(١) إن استخدام «إلا»، يفيد في أصل الوضع «ففي التشريح»، هذا ما ذكره الفخر الرازى في «نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز»، واستدل عليه بأنه لا يصح أن يقال: ما زيد إلا قائم لا قاعد، ويصح أن يقال: إنما زيد قائم لا قاعد، وليس السبب فيه إلا أن قوله: ما زيد إلا قائم، يفيد أنك نفيت عنه كل صفة تنافي القيام، فتدرج فيه نقبي القعود. الرازى (محمد بن عمر) نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق بكرى شيخ، شيخ أمين، ط١، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ١١.

خفاء، وكذا خرج الجهل المركب، لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى تقديره، وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالشكك^١.

فعدم احتمال التقىض، هنا، قيد أعم من الجزم، أخرج به صاحبه كل الاعتقادات المنافية للتصديق اليقيني، الذي هو أحد قسمي العلم عنده، والتي أخرجها الآخرون بقيود متعددة هي: الاعتقاد، المطابقة، الجزم، والوجب.

وقراءة هذا القيد «عدم احتمال التقىض»، إنما أخرجت كل المميزات الأخرى عن العلم، لأنها أخذت بعين الاعتبار الحال كما في الظن، والمآل كما في الجهل المركب والتقليد الذي من شأنه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب^٢.

فاحتمال التقىض وعدمه هنا، حيث أخذ بالمعنى الشامل للقيود جميعاً، هو بمثابة النتيجة المعتبر بها عن الأسباب، أي الجزم والمطابقة والوجب، وعدمها. وعليه، يكون الجزم خصوصاً هو القيد المخرج للظن عن حد التعريف. فكيف عُرف الظن؟

٣- تعريف الظن وتحليل مفهومه

يُطلق الظن على معانٍ متفاوتة، تراوح بين التقليد والجهل المركب والظن جميعاً، هذا ما صرّح به الطوسي في شرح الإشارات حيث قال: «قد يطلق بإزاء اليقين على الحكم الجازم، والمطابق الغير المستند إلى علمه كاعتقاد المقلّد، وعلى الجازم الغير المطابق، أعني الجهل المركب، وعلى غير الجازم الذي

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٧٧-٧٨.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٨٣.

يرجح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر جميـاً. كما ويطلق على غير الجازم الذي يرجـح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر وحده^١. وذهب الجرجاني إلى أن الظن «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»^٢. وقال التهانوي: «إطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور»^٣.

وذكر الاستعمالات الأخرى للظن فقال: «وقد يطلق على ما يقابل اليقين، أي الاعتقاد الذي لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً، سواء كان غير جازم، أو جازماً غير مطابق، أو جازماً مطابقاً غير ثابت، وعلى هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى: (وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظْهُونَ)»^٤. وأضاف أنه قد يطلق «بإثر العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع وإن جزم به صاحبه؛ كاعتقاد المقلد والمائل عن الحق لشبهة، فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد»^٥. وفيما يلي تصنيف الظن بحسب تعريفه عند كل من المناطقة والفقهاء الأصوليين والمتكلمين.

الفقهاء: هو من قبيل الشك لأنهم «يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء استويوا أو ترجح أحدهما»^٦. والعمل به في موضع الاشتباه صحيح شرعاً. وفرقوا بين الظن وغالب الظن، فغالب الظن عندهم ملحق باليقين^٧. وقد

(١) جبر (فريـد)، العجم (رفيق)، دغيم (سمـيع)، جهامي (جيـار)، موسوعة مصطلحـات علم المنطق عند العرب، طـ١، مكتبة لبنان، بيـروت، ١٩٩٦م، صـ: ٥١١.

(٢) أنظر: مـ. نـ.

(٣) الجرجاني، التعريفـات، صـ: ١٤٤.

(٤) التـهـانـويـ، كـشـافـ، جـ٢ـ، صـ: ١١٥٤ـ.

(٥) التـهـانـويـ: كـشـافـ: جـ٢ـ، صـ: ١١٥٤ـ.

(٦) مـ. نـ.

(٧) مـ. نـ.

(٨) أنظر: مـ. نـ.

صرّحوا في نواصي الموضوع، بأن الغالب كالمحقق. وصرّحوا في الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غالب على ظنه وقع^١.

المتكلمون: الظن عندهم «تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر»^٢.

الأصوليون: هو «ترجيع أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع»^٣.

المنطقة: هو «التردد الراجح الغير جازم»^٤. وبعبارة أخرى، هو «اعتقاد أن

شيء كذا مع اعتقاد أنه يمكن أن لا يكون كذا»^٥. أو اعتقاد راجح غير جازم يحتمل مقابله^٦.

ومن التعريفات السالفة، يمكن الخلوص إلى أن تفاوت تعريف الظن بين حدة الأدنى، وهو المشهور، أنه اعتقاد راجح غير جازم أو اعتقاد راجح يحتمل النقيض والم مقابل، وهو عموماً تعريف المنطقة والأصوليين والمتكلمين، وبين حدة الأوسع الأعم الشامل للظن والجهل المركب والتقليد والوهم أيضاً^٧، وهو تعريف الفقهاء له، هي تعريفات وتحديداً استدعتها الضرورات العملية والإجرائية المناسبة مع كل علم من هذه العلوم بالنظر إلى موضوعاتها وتدوليتها.

وعليه، فقاعدة الظن بحسب الرأي الشائع والمشهور كالتالي:

ظن «ق» \Leftarrow اعتقاد «ق» \wedge احتمال «ـق»

(١) انظر: م. ن.

(٢) م. ن، ج ٢، ص: ١١٥٣؛ الرازبي، المحصل، ص: ١٥٥

(٣) الآدمي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ١، ص: ١٥.

(٤) التهانوي: كشاف، ج ٢، ص: ١١٥٤.

(٥) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٧٥.

(٦) انظر: الأخفري، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٧) انظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١٥٤.

ويمكن تحليلها كالتالي:

س يظن أن «ق» إذا وفقط إذا:

١ - س يعتقد أن «ق» و

٢ - س يجوزه \neg «ق»

فإذا قلنا:

يظن عادل أن السماء ماطرة، فمعناه:

١ - لدى عادل اعتقاد بأن السماء ماطرة، و

٢ - لدى عادل احتمال أن لا تكون السماء ماطرة، أو

يجوز عادل أن لا تكون السماء ماطرة.

إذًا، فالظن لا لفظ ولا جزم فيه كاعتقاد، بل تردد وترجيح «لا ينقبض النفس

معه عن الطرف الآخر»^٤، وقد ميز البعض بينه وبين اعتقاد الرجحان، «فإن اعتقاد

الرجحان قد يكون جازماً بخلاف الظن فإنه اعتقاد راجح بلا جزم»^٥.

ولما كان الظن اعتقاداً راجحاً بلا جزم فهو يقبل الشدة والضعف^٦، وبمعنى

آخر، هو متفاوت الدرجات قوة وضعفاً^٧.

(١) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١٥٤.

(٢) م . ن.

(٣) أنظر: م . ن.

(٤) أنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص: ٤١٨؛ الرازى، التفسير الكبير، ج ١، ص: ٢٠٧؛ والمحصل، ص: ١٥٥.

القسم الرابع

الموجب كشرط ضروري للعلم

قراءة تحليلية للمفهوم ومرادفاتة

إن ما تقدم من شروط للعلم، وإن كانت ضرورية، إلا أنها غير كافية لحصول العلم، بل لابد من توفر شرط رابع، أعني شرط الموجب وما في معناه من مصطلحات أو تعبيرات.

والواجب كشرط ضروري للعلم، في الفكر العربي - الإسلامي، هو عينه بحث التسويف المعرفي. وبمعنى آخر، فإن السؤال: كيف نسوغ معلوماتنا؟ وجد إجابته في الموجب، وما في معناه من اصطلاحات. وهي جمیعاً تتسب إلى نظرية تسويفية معرفية واحدة، لها عراقتها وجذورها في تاريخ الفكر، أعني بها النظرية التأصيلية التي ترد معلوماتنا جمیعاً إلى مبادئ أول، ذاتية التسويف، غير محتاجة إلى ما يبيّنها ويرهنها. فكيف قرأ أعلام التراث هذا الشرط؟ وما هي صفاتاته ومميزاته؟

١ - الموجب كشرط أساسى للعلم:

بالنظر إلى جدول تعريفات العلم، نجد أن أعلام التراث العربي - الإسلامي، قد عبروا عن الشرط الضروري الرابع للعلم بعبارات متفاوتة منها:

أـ اعتقاد لا يمكن زواله^(١). وقال به ابن سينا، الساوي، ابن رشد، القطب

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢١٩؛ ابن

- الرازي، الجرجاني، الخبيصي والدسوقي.
- ب - اعتقاد حصل بالذات لا بالعرض^١، وذهب إليه الفارابي.
- ج - «لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه (الاعتقاد) والذهول عنه، لم ينقدح»^٢، وهو رأي الغزالى.
- د - لمح وجوب^٣، ذهب إليه الفخر الرازي والزركشى.
- ه - امتناع تغيره^٤، قاله الأنصاري والأخضري.
- و - الثابت^٥، وصف به الاعتقاد، الذي هو علم، كل من اليزدي، السيالكوتى، الجرجاني والتهاونى.
- ز - لدليل^٦، ذكره الدسوقي حكاية عن المتكلمين.
- ح - عن ضرورة أو دليل^٧، قاله بعض المعتزلة، وذكر منهم الجبائى^٨.
- ط - مع سكون النفس^٩، اشترطه الطوسي.

^١ هـ رشد، البرهان، مج^٥، ص: ٤٥٠؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٩؛ الخبيصي، التنهىب، ص: ٤١٧؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٧.

- (١) أنظر: الفارابي، شرایط اليقين، مج^١، ص: ٣٥٠.
- (٢) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٨٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج^١، ص: ٩٧.
- (٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج^١، ص: ٧٥؛ الزركشى، البحر المحيط، ج^١، ص: ٥١.
- (٤) أنظر: الأنصاري، شرح متن إيساغوجى، ص: ١٢٦؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.
- (٥) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ٩٨؛ السيالكوتى، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١؛ التهاونى، كشاف، ج^١، ص: ٦٨٤.
- (٦) أنظر: الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤١.
- (٧) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٠.
- (٨) أنظر: حنفى، (من العقيدة إلى الثورة)، ج^١، ص: ٢٥٦.
- (٩) أنظر: الطوسي، الرسائل العشر، ص: ٧٤.

٢- تصنیف العبارات المستخدمة في الدلالة على الشرط الرابع:
وإذا أردنا أن نردها التعبيرات المختلفة المؤدية معنى واحداً إلى تصنیف جامع، أمكن التالي:

أولاً: رد كل من التعبيرات (أ، ج، هـ، ط) إلى مراد دلالي واحد، يمكن التعبير عنه بالأخص من التعبيرات المستعملة وهو «الثابت». وهذا هو الاستخدام الأعم والأشمل.

ثانياً: رد كل من التعبيرات (بـ، دـ، زـ، حـ) إلى معنى واحد هو «الموجب». أطبق علماء التراث على أن الشرط الرابع الضروري للعلم هو كون الاعتقاد لموجب ثابتة، لا يزول ولا يتغير أو ينقدح بتشكيك مشكل، وما في معناها من الدوال، إضافة إلى العناصر السابقة وهي: الاعتقاد، المطابقة والجزم، والتي سبق الإشارة إليها في تعريف العلم أنه اعتقاد مطابق جازم لموجب (الضرورة أو دليل، ثابت...).

كما وأجمعوا على أن شرط الموجب، وما في معناه، يخرج التقليد من التعريف. إلا أن الخلاف دار حول إخراجه لمطلق التقليد، أي المصيب والمخطئ، أم لخصوص تقليد المصيب.

فقال معظمهم بالأول^١، وذهب بعضهم إلى أنه يخرج تقليد المصيب فقط دون تقليد المخطئ، إذ إن تقليد المخطئ يخرج بقييد المطابقة أو الصدق، باعتباره غير مطابق أو غير صادق. وهذا ما أشار إليه الجرجاني في شرح المواقف بقوله: «خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين، وقد تميّز عن الظن بالجزم، وعن الجهل العركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب

(١) انظر: البزدي، الحاشية، ص: ٩٨؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٨١٢.

الجازم بالثابت الذي لا يزول بالشكك^١.
وبالعودة إلى التصنيف الثاني السابق للشرط الرابع، يمكن التمثيل له وبالتالي:

٤٠٢ - تصنیف «الثابت»:

س يعتقد أن «ق» ثابت \Leftrightarrow س يعتقد أن «ق»^٨ اعتقاد «ق» ثابت (غير ممكن الزوال، لا يتغير، لا يتقدح، مع سكون النفس).

وبتعبير آخر:

يعتقد أحمد أن العالم حادث اعتقاداً ثابتاً إذا وفقط إذا:

١ - يعتقد أحمد أن العالم حادث، و

٢ - اعتقاد أحمد بحدوث العالم ثابت.

وهذا التمثيل يسري على كل التعبيرات اللغوية الأخرى التي أدرجناها في التصنيف الأول، ذلك أن الثابت وعدم الزوال والتغيير والاندماج تفيد معنى واحداً. وتحته أيضاً يندرج «سكون النفس» كقيد للعلم، والذي قال به الشيخ الطوسي، حيث فسره بأنه «متى شكك فيما يعتقد لا يشك، ويمكّنه دفع ما يورد عليه من الشبهة»^٩.

٤٠٣ - تصنیف «الموجب»:

س يعتقد أن «ق» لموجب \Leftrightarrow س يعتقد أن «ق»^٨ اعتقاد «ق» لموجب (الدليل، عن ضرورة أو ضرورة أو دليل، بعد النظر والاستدلال، حصل بالذات لا بالعرض).

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ٦٧، ورد تعليقاً على تعريف الغزالى؛ م. ن، ص: ٧٥ تعليقاً على تعريف الفخر الرازي حين بلغ موضع قوله ((الموجب))، إلا أنه يتميز، منها، باخراجه تقليد المخطئ والجهل المركب بقيد الجزم، وهو أمر لم يقل به غيره.

(٢) الطوسي، الرسائل العشر، ص: ٧٤.

وبتعمير آخر:

يعتقد أحمد أن العالم حادث لوجب إذا وفقط إذا:

- ١ - يعتقد أحمد أن العالم حادث، و
- ٢ - اعتقاد أحمد بحدوث العالم لوجب.

٣ - تحليل ومقارنة شرط الموجب ومرادفاته

ماذا تعني التعبيرات المستخدمة في الشرط الرابع للعلم؟ وهل لها مؤدى واحد أم أن المقصود منها مختلف؟ هذا ما سنحاول تبيئه من خلال التعرّف إلى مدلول كل من المصطلحات: الثابت، الدليل أو الضرورة، الموجب والحاصل بالذات.

٤٠١ - الثابت:

الثابت، لغة، الصحيح، والثبت الحجة والبينة، وثابته وأثبته عرفه حق المعرفة. جاء في لسان العرب: «لا أحكم بكذا إلا ثبت، أي بحجة، وفي حديث صوم يوم الشك: ثم جاء **الثَّبَتُ** أنه من رمضان؛ والثبات بالتحريك: الحجة والبينة. وفي حديث قنادة بن النعمان: بغير بينة ولا ثبت. وثابته وأثبته عرفه حق المعرفة.. وقول **ثابت**: صحيح، وفي التنزيل العزيز: **(يَبْتَأِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ)**»^١.

أما الثابت اصطلاحاً، فقد فسر بأنه الذي لا يزول بتشكيك مشكك، أو لا ينقدح ولا يتغير^٢. ولا ثبت له، «أي لا دليل له يدل على ثبوته»^٣.

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص: ٢٠.

(٢) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٢٥٦؛ الغزالى، معيار العلم في المتنق، ص: ١٨٠؛ الساوي، ٩٧

وما كان له هذه الصفات من الإدراكات التصديقية يستحق اسم العلم واليقين مهما كانت الطرق التي أوجبت له الثبات وعدم الزوال والاندماج والتغيير، ذلك أن البيئة والحججة قد تتبع وتتعدد ولا تتحصر بطريق واحد.

٣٠٢ - الدليل:

الدليل عند المانطقة يقال على معنيين: أحدهما أعم من الثاني، «الأول» الموصل إلى التصديق قياساً كان أو تمثيلاً أو استقراءً، والثاني القياس البرهاني». وكذلك استخدام الأصوليون لمعنىين أحدهما أعم من الآخر مطلقاً؛ فالأول الأعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خيري، وهو يشمل القطعي والظني»، أما المعنى الثاني الأخضر، فهو «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خيري، وهذا يُخْص بالقطعي». والعلم باصطلاح المتكلمين والأصوليين يعني اليقين، والظني يُسمى أمارة. والدليل عند الفلاسفة هو الموصل إلى التصديق قياساً كان أو غيره، وهذا

- ١) البصائر النصيرية، ص: ٢١٩؛ ابن رشد، الجدل، مج ٦، ص: ٥٨٣ وذكر أن خاصة العلم أنه «واحد ثابت لا يزول»؛ الرازبي، تحرير القواعد المتنطقية، ص: ١٦٦؛ الأنصاري، شرح متن إيساغوجي، ص: ١٢٦؛ الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥؛ الخيشمي، التذبيب، ص: ٤١٧؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٧.
- (١) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٢٠٧.
- (٢) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٧٩٥.
- (٣) م. ن، ص: ٧٩٤؛ ابن تيمية (أحمد)، الرد على المتنطقين، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، ج ٢، ص: ٢٠٨.
- (٤) م. ن، ج ١، ص: ٧٩٣.
- (٥) أنظر: م. ن، ج ١، ص: ٧٩٤.

المعنى من مصطلحات المناطقة^١.

وبالجملة، يمكن القول إن الدليل يطلق على الطريق الموصى إلى مطلوب تصديقه في مقابل الطريق الموصى إلى مطلوب تصوري والذي يسمى معرفاً^٢. وهو يشمل عند المناطقة والفلاسفة القياس والاستقراء والتمثيل، أما عند المتكلمين والأصوليين فيشمل القطعي والظني، هذا إذا أخذ الدليل بالمعنى الأعم، أما الدليل بالمعنى الأخص فيطلقه المناطقة على القياس البرهاني دون غيره من أنواع القياس الجدلية والخطابي والشعري والمعgalطي. أما الأصوليون والمتكلمون فيستخدمونه في القطعيات وبخصوص الظنيات بمصطلح أمارة. وقد عرّف الدليل بحسب المعنى الأعم بأنه «قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر»^٣، وبحسب المعنى الأخص قيل: إنه «قولان فصاعداً يستلزم لذاته قوله آخر»^٤.

إلا أن استخدام الدليل كقيد في تعريف العلم، إضافة إلى القيود الأخرى، يفيد كونه مستخدماً في القطعيات وفي خصوص القياس البرهاني دون غيره من الأقىسة أو الظنيات. ويعنى آخر، لا يمكن فهمه إلا بالمعنى الأخص، بقراءتين القيود الأخرى المكونة للعناصر الأساسية لمفهوم العلم.

ولكن هل يكفي قيد الدليلية، بمعنى القياس البرهاني، في تعريف العلم كعنصر أساس وحيد؟

لعل إيراد قيد «دليل» في تعريف العلم وحده، هو الذي أثار الحفيظة التقدمية

(١) انظر: التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٧٩٨.

(٢) انظر: م. ن، ج ١، ص: ٧٩٣.

(٣) م. ن، ج ١، ص: ٧٩٥.

(٤) م. ن.

للمخاطقة والمتكلمين، إذ نجد أن هناك من أضاف إليه قيد «الضرورة» للخروج من إشكالية حصر طريق العلم بالدليل أو خصوص القياس البرهاني، ذلك أن هذا المقال يمنع نفس العلم، إذ ما يكون عن الدليل، لابد أن يصل إلى ما يكون حصوله بلا دليل وإلا دار وتسلسل. وهذا هو الأساس الذي بنى عليه أعلام التراث نظريتهم في التسويغ المعرفي.

٣٣ - الضرورة:

أضاف بعض المعتزلة من المتكلمين، ومنهم الجبائي، قيد الضرورة إلى قيد الدليلية في تعريف العلم، فقيل: هو «اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل»^١.

والعلم الضروري يقال في مقابل الكسي أو النظري، والبعض جعله في مقابل الاستدلالي. وفَسَرَ على الأول؛ بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، أي يكون حاصلاً من غير اختيار له، وعليه يكون العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً، أي حاصلاً ب المباشرة الأسباب بالاختيار. وفَسَرَ على الثاني؛ بأنه ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، وعليه يكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً لأنه حاصل بدون الاستدلال^٢.

وقد يطلق الضروري كمرادف للبداهي بالمعنى الأخص، أي الأولى، وهو ما يكفي تصور طرفه في الجزم بالنسبة بينهما^٣.
وكذلك أطلقه البعض على «اليقين الشامل للنظري والضروري». ولذا قال

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٦٩.

(٢) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١١٧.

(٣) أنظر: م. ن، ج ٢، ص: ١١٨.

الفخر الرازي: العلوم كلها ضرورية لأنها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة لها لزوماً ضرورياً. فالقسم الأول، أي الضروري ابتداءً، هو البديهي والضروري، والقسم الثاني هو الكسيٌ^١.

إلا أن الشائع استخدام الضروري فيما لم يكن حصوله عن نظر واستدلال. وعليه عدَّ من الضروريات «المحسوسات بالحواس الظاهرة.. ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة، كعلم الإنسان بألمه ولذته. ومنها بالأمور العادية، ومنها العلم بالأمور التي لا سبب لها، ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها؛ كعلمنا أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»^٢. وسنعود إلى مبحث الضروري والنظري عند الكلام على انقسام العلم إليهما.

وإثبات الضروري من المعارف والعلوم، باعتبارها الأصول التي تبني عليها غيرها وتبرر بها، هو الحل الذي اعتمد لرد مشكلة التسلسل في التراث العربي - الإسلامي.

٣٤ - الموجب:

ذكر الإمام فخر الدين الرازي قيد الموجب في تعريف العلم، فقال: هو «اعتقاد جازم مطابق لموجب»^٣، إلا أنه قال في موضع آخر إنه «لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب»^٤.

(١) أنظر: م. ن.

(٢) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١١٦.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٠.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج ١، ص: ٢٠٦.

وتابعه في تأكيد هذا القيد الزركشي في «البحر المحيط»، فقال إن الإدراك مع الحكم تصديق، وهو جهل إن كان جازماً غير مطابق، ونقليل إن طابق وإن لم يكن لوجب، وعلم إن كان لوجب^(١). وقد استخدم الرازي في «المحصل» مرادفاً للموجب حيث قال: «عن سبب»^(٢). وفسر الموجب بقوله: «وهو إما بدئية الفطرة وإما نظر العقل»^(٣). وفسر تارة أخرى بقوله: «وهو إما نفس تصور طرف الموضع والمحمول وهو البديهيات، أو الإحساس وهو الضروريات، أو الاستدلال وهو النظريات»^(٤). وللإلحاظ هنا أنه قصر الضروريات على الحسيات، فيما ذهب البعض إلى القول إن الضروري مرادف للبديهي والبعض جعله أعم من الاثنين، إذ أطلقه في مقابل الكسي أو ما يكون حصوله عن نظر واستدلال. ولذا نجد أن الجرجاني حين شرح معنى لموجب قال: «إما ضرورة أو دليل»^(٥).
 وتابع السيالكوتي ملقاً على قيد الموجب بقوله: «أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشتاً عن ضرورة أو دليل»^(٦).

أما الجلبي، فقد فسر الموجب بالصحيح، بعدما عرض الأوجه التفسيرية له، قال: «فإن قلت إن أراد بالموجب الصحيح فلا حاجة إلى قيد المطابقة، وإن أراد الأعم يدخل الاعتقاد المطابق لموجب فاسد كأدلة أهل الحق الضعيفة، مع أنه

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥١.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج ١، ص: ٢٠٦.

(٤) الرازي، المحصل، ص: ١٥٤ - ١٠٥.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ٧٥.

(٦) السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية شرح المواقف، ط ١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٢٧٥، ج ١، ص: ٧٥.

ليس ثابت قطعاً، لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل. وقد قالوا إن الثبات هو المعتبر في العلم، قلت: المراد هو الأول، وقيد المطابقة لأنها المعتبرة في ماهية العلم، لا للاحتراز^١.

وَقَسْمُ الزَّرْكَشِيِّ الْمُوجَبُ إِلَى عُقْلِيٍّ وَحْسِيٍّ وَمَرْكُبٍ مِنْهُمَا، فَالْتَّصْدِيقُ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ لِلْعِلْمِ «إِنْ كَانَ لِمَوْجَبٍ عُقْلِيٌّ أَوْ حَسِيٌّ أَوْ مَرْكُبٍ مِنْهُمَا وَهُوَ الْمُتَوَاتِرَاتُ»^٢.

٥،٣ - ما بالذات:

اشترط الفارابي للعلم قياداً يتم به حد اليقين، إضافة إلى القيود التي سبقت الإشارة إليها، وهو شرط «أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات»^٣، وفي تفسيره لهذا القيد قال: «ذلك أنه لا يمتنع أن يكون جميع هذه قد حصلت في الإنسان باتفاق، لا عن الأشياء التي شأنها بالطبع أن يحصل عنه، ويتحقق أن يكون هذه في قضايا ضرورية، فيكون هذه كلها قد توافت، إما من حيث لا يشعر بها الإنسان، أو بالاستقراء، أو لأجل شهرة الجميع، وشهادتهم أو يأخبار مخبر وثق الإنسان به»^٤. وعليه، «فلا يكون ذلك الذي حصل إنما حصل له عن بصيرة نفسه، ولا يكون حاله بما يعقله فيها مثل حال من ينظر إلى الشيء حينما ينظره ويشعر أنه يتنظر إليه»^٥. وأشار إلى أن هناك عوائق تُلبِّسُ اليقين بغيره

(١) الجبلي (حسن)، حاشية شرح المواقف، ط١، مشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ، ج١، ص: ٧٥.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص: ٥١.

(٣) الفارابي، شرایط اليقین، مج١، ص: ٣٥.

(٤) الفارابي، شرایط اليقین ، مج١، ص: ٣٥٣.

(٥) م. ن.

وتحلَّ محلًا من الوثاقة، فيظنُ الإنسان أن قد تيقن بالرأي. ومن أمثلة هذه المواتق الانفعالات؛ مثل المحبة للرأي أو لصاحبِه، أو الحمية والعصبية له، والغضب، والإلف له بالزمان الطويل، وعظم الأمر عنده، وشنة خلافه، أو عظم صاحب الرأي عنده، والمُخْبِر له وعنه، وجلالته وإفراط ثقته به، وحسن الظن به، إضافة إلى خفاء موضع الفساد وعدم الشعور به، بعد الاجتهداد في طلبه والفحص عنه، وعدم الاتهام للذات، كل هذه تقود إلى الظن والتورم بأن الذي حصل له منه هو اليقين^١. من هنا كان اشتراط أرسسطو، وتبني الفارابي لهذه الشريطة، قيداً يتم به حد اليقين، وهو أن يطلب الشيء «الذي يحصل عنه ومنه اليقين بالذات لا بالعرض»^٢. ذلك أن هذه الشريطة ليست فقط في الشيء الذي عنه يحصل اليقين، بل أيضاً في الشيء الذي فيه تحصل اليقين^٣.

وطريق تحصيل هذا اليقين ليس القياس فقط، بمعنى أنه لم يقتصر في ما يحصل بالذات لا بالعرض على القياس البرهاني، بل منه ما قد يحصل لا عن قياس أصلًا، وهو يقيني بنفسه من غير حاجة إلى يقين آخر، كاليقين بالمقدمات التي هي المعقولات الأولى^٤.

إن ما قدمه الفارابي من شرح وتفسير لقيد «بالذات لا بالعرض» من أعمق التفسيرات وأدقها، والمتأمل في تحليل القيد / الشرط الأخير لليقين / العلم، لا يمكن أن يجد خلافاً بينه وبين قيد لمحض، وما في معناه.

أضف إلى ذلك الوصف الذي ذكره الفارابي لليقين / العلم، والذي يتفق مع

(١) انظر: م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) انظر: م. ن.

(٤) انظر: م. ن، مج ١، ص: ٣٥٤.

التصنيف الأول، أي الثبات ومرادفاته من عدم الزوال والاندماج والتغيير، حيث قال: «إنه إذا تم تحصيل هذه الشرائط للإنسان في رأي، لم يزل عنه إلا بعوم أو جنون وما شاكله أو نسيان، فأما بعناد أو تلف الأمر فلا، لأن الموضوعات لهذا اليقين لا يتغير أصلًا، فلا يمكن أن يتبدل عما هي عليه»^(١).

وقد فسر ابن رشد علم الشيء بالذات لا بالعرض بقوله: «من ليس يعلم الشيء بعلته فليس عنده علم به إلا بطريق العرض»^(٢). وهذا واضح في عدم نفي العلم عن الطرق الأخرى، إلا أن قيد الذاتية داخل في حد القياس البرهاني دون غيره. أما العلم بالضروريات فسماه عقلًا.

وفيما يلي مقارنة بين مدلولات التعبيرات المتنوعة للقييد الرابع أو الأخير للعلم.

الثابت = الصحيح = الناتج عن الحجة = الناتج عن البينة = الذي لا يزول ولا يتغير بتشكيك.

الموجب = الصحيح = الضرورة أو الدليل = البديهيات + الإحساس + الاستدلال.

وبما أن أحد المعاني الأساسية التي قدمت للموجب أنه ما كان عن ضرورة أو دليل، فلا حاجة إلى إفراد تصنيف خاص لمن جعل القيد الرابع مفصلاً ابتداءً، بل هو مندرج في الموجب.

بالذات لا بالعرض = القياس البرهاني + ما معرفته يقينية لا عن سبب أو المقدمات الأولية.

وخلال المقارنة، أن التعبيرات المختلفة للقييد الرابع إنما هي بنتيجة تحليلها

(١) الفارابي، شرایط اليقين، مج ١، ص: ٣٥٤.

(٢) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، البرهان، مج ٥، ص: ٣٨٩.

مفهوماً متراادات، وإنما تارة غير عنها بالأسباب وتارة بالأثار، والذي يؤكد هذا الترافق أيضاً، الغاية التقىدية له، ذلك أن غايتها إخراج التقليد من التعريف، واعتباره من اللاعلم بالمعنى الذي اخترناه، بل من جملة الاعتقادات الأخرى. فما هو التقليد؟

٤ - تعريف التقليد وتحليل مفهومه

التقليد هو اعتقاد مطابق جازم لا لوجب (ممكناً الزوال، غير ثابت، لا عن دليل، لا عن سبب)، وهذا هو التعريف الشائع للتقليد.

أجمع المتناظرة والمتكلمون على اعتبار قيد الموجب، وغيره من المرادفات؛ كالثبات، عدم الزوال، الضرورة أو الدليل، والسبب، قيداً يخرج التقليد من بين، وهذا ما أشار إليه كل من السيالكتي^١، الزركشي^٢، الفخر الرازي^٣، القطب الرازي^٤، اليزدي^٥ والتهانوي^٦، مع بعض التفصيل بين من ذهب إلى أنه يخرج مطلق التقليد وبين ذهب إلى أنه يخرج خصوص تقليد المصيبة، كالسيالكتي، الذي يعتبر أن الجزم يخرج تقليد المخطئ، والموجب يخرج تقليد المصيبة من التعريف^٧، أو اعتبار المطابقة هي التي تخرج تقليد المخطئ، والموجب تقليد المصيبة.

(١) أنظر: السيالكتي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ٧٥.

(٢) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥١.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ١٥٤.

(٤) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٥) أنظر: اليزدي، الحاشية، ص: ٩٨.

(٦) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٨٠٢.

(٧) أنظر: السيالكتي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ٧٥.

أما الأصوليون فقد عرّفوا التقليد بأنه «العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة» وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه^١، أو العمل بقول غيرك من غير حجة^٢، أو «اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة، من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن هذا المتبّع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه»^٣، وعُرف بعبارة أوجز وهي «قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل»^٤، وقال الفزالي: «قبول قول من لا يدرى من أين يقول، فعلى هذا قبول قول الكل تقليد، سوى قول رسول الله، على قولنا إنه لا يجتهد»^٥. وكل ما عدا هذا النوع من الاتباع فهو مذموم، وإن أوصل إلى الحق. وعرف ابن حزم بأنه «قبول قول كل من لم يقم على قبول قوله برهان»^٦.

وعليه، يمكن شرح التقليد بالشكل التحليلي التالي:

س مقْلَد بـ«ق» إذا وفقط إذا:

١ - يعتقد س أن «ق»

٢ - «ق» مطابق (صادق)

٣ - اعتقاد س أن «ق»، جازم، و

٤ - اعتقاد س أن «ق»، لا عن دليل. (لا لوجب، لا عن سبب، غير ثابت،

محكم الروا).

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص: ٢٩٧.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥.

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص: ٦٤.

(٤) م. ن.

(٥) الفزالي، السنخول، ص: ٤٧٢.

(٦) ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص: ٤١٤.

هذا في حال تقليد المصيب. أما تحليل تقليد المخطئ فهو كالتالي:

من مقلد بـ«ق» إذا وفقط إذا:

- ١ - يعتقد سأن «ق»
- ٢ - «ق» غير مطابق (غير صادق)
- ٣ - اعتقاد سأن «ق» جازم، و
- ٤ - اعتقاد سأن «ق»، لا عن دليل.

إلا أن الاختلاف وقع حول مصاديق التقليد من جهة، وموضع مشروعية التقليد من جهة أخرى.

٤- الاختلاف حول مصاديق التقليد:

فرق الآمدي والإيجي وابن الحاجب والقاضي بين صنفين من مصاديق التقليد؛ صنف لا حجة له، «كالأخذ بقول العامي»، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله^١، وصنف له حجته مثل «الرجوع إلى الرسول تقليداً له»، وكذا إلى الإجماع، وكذا رجوع العامي إلى المفتى، وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهاداتهم، وذلك لقيام الحجة فيها^٢. واستدلوا على حجية قبول هذه الأقوال، بأن قبول قول الرسول، فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة، ووجوب قبول قول المفتى والشاهدين بالإجماع على ذلك^٣. وذهب هؤلاء جميعاً إلى القول:

(١) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص: ٢٩٧؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥

(٢) الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥، الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص: ٢٩٧؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥

(٣) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص: ٢٩٨؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥

«وإن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال، فلا مشاحة في اللفظ»^١. وأن كان الغزالى قد ذكر الرأي نفسه في احتجاجه على حجية هذا النوع من التقليد، في معرض رده على من حرم النظر والبحث وقال بوجوب التقليد من الحشوية والتعليمية، إلا أنه اشترط لهذه الحجية النظر والبحث^٢. ولذا فهو يعتبر «أن جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا من أعمالهم وعقائدهم إلا على تقليده»^٣. ويعني بالتقليد، ههنا، «قبول قول بلا حجة»^٤. وهو ليس «طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع»^٥، وذهب إلى أن «من صدق رسول الله فهو مقلد، إذ لا يدرك صدقه ضرورة، وكيف يعلم صدقه ولا يعلم بقوله وجود مرسله. نعم، لو تربت الناظر، وافتتح أولاً نظره في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وانحدر إلى إثبات النبوات وتصديق النبي فهو عارف وليس مقلداً، وقلَّ من يُوقن له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع، فهي مقلدة الشرع، ولكن يراعى أدب الشرع في الإطلاق، فيسْمى قوله عليه السلام حجة، ويسمى أتباع المجتهد تقليداً، وإن كنا نعلم حقيقة الحال على ما ذكرناه»^٦.

وبذل نعود إلى أن دليلية الدليل، يشترط فيها أن تكون ذاتية لا اتفاقية، وهو ما غير عنه السالكوتى بقوله عن اعتقاد المقلد: «إإن الاعتقاد وإن كان ناشئاً عن

- (١) انظر: م.ن؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٤٣٠-٥؛ الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥.
- (٢) الغزالى، المستصفى، ج ٢، ص: ٣٨٧-٣٨٩.
- (٣) الغزالى، المنخول، ص: ٤٧٣.
- (٤) الغزالى، المستصفى، ج ٢، ص: ٣٨٦.
- (٥) م.ن.
- (٦) الغزالى، المنخول، ص: ٤٧٣ ...

الدليل عن قول المقلد، لكن مطابقته ليس ناشئاً منه بل اتفاق^١. ونخلص، ههنا، إلى أن الأصوليين والفقهاء بعامة أخرجو ما سلف عن كونه تقليداً بالمعنى الخاص، أي ما لا دليل عليه أو لا حجية له، معتبرين أن لا مشاحة في التسمية والاصطلاح ذلك أن لها حجيتها من المعجزة والإجماع وغيرها. فيما ذهب الغزالى والمناطقة والمتكلمون إلى اعتبار هذه جميعاً تقليداً لا حجية لها، ما لم تكن لوجب بالمعنى الذي تقدم للموجب. وبالتالي فهي ليست بعلم وخارج عنده.

٤ - مواضع مشروعية التقليد:

اختلف العلماء حول مواضع مشروعية التقليد، فذهب البعض إلى جوازه في الفروع والأصول معاً، كعبد الله بن الحسن العنبرى والحسوية والتعليمية، وذهب الباقيون إلى المنع في الأصول دون الفروع^٢. والمقصود بالأصول هنا تلك المتعلقة بالسائل الاعتقادية، وإنما لم يجوزوا التقليد فيها باعتبار أن المطلوب فيها القطع واليقين، بخلاف الفروع، فإن المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد^٣.

وقد أشار البعض إلى مذاهب التقليد في العقليات، فذكر الإيجي أنه قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الأصول، كوجود الباري، وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات.

قال عبد الله العنبرى بجوازه، وقالت طائفة بوجوبه وإن النظر والبحث فيه

(١) السالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ٧٥.

(٢) أنظر: الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ٤، ص: ٣٠٠.

(٣) أنظر: م.ن، ج ٤، ص: ٣٠١.

حرام. لذا، أي الأمة، أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى، وأنها لا تحصل بالتقليد^١.

٥ - الإيمان:

ليس الإيمان من المباحث التي يتعرض لها المنطقى، ولذا نجد أنه غائب عن الكتابات المنطقية، إلا أنه من المباحث التي لا يخلو منها كتاب كلامي. وما يدعو إلى بحث الإيمان ه هنا إشكالية أساسية تطرح في البين، وهي: هل أن الإيمان يعتبر من ضمن الاعتقادات الجازمة المطابقة لموجب، أم تلك التي ليست لموجب؟ وبالتالي هل يدخل الإيمان تحت مفهوم العلم أم أنه يدخل تحت مفهوم التقليد؟ وبالأخرى، هل هو، أصلًا، من التصديقات؟

٥،١ - هل الإيمان تصدق؟

الإيمان في اللغة التصديق^٢، وخالف^٣، فهو مطلق التصديق أم تصديق خاص؟ فذهب الجرجاني، مثلاً، إلى أنه التصديق مطلقاً^٤، وقال البعض: «إن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق، لأن من صدق بالجبن والطاغوت لا يسمى مؤمناً»^٥:

(١) الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، ج ٢، ص: ٣٠٥.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص: ٢٢٢؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ٨، ص: ٢٢١؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٧؛ الرزاوى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٤٦؛ ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج ٤، ص: ٤١١.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص: ٢٢٢.

(٤) الرزاوى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٦.

وإن فسر الإيمان في اللغة بالتصديق، فماذا يعني في الشرع؟
هل له معنىًّا خاصًّا، أم له المعنى اللغوي نفسه؟ وكيف عرف المفكرون
المسلمون؟

قالت المعتزلة: «إن الإيمان إذا عدَّي بالباء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال
فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء
الواجبات لا يمكن فيه هذه التعديـة، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلَّى وصام، بل
يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلَّى الله». فالإيمان المعدَّى بالباء يجري على
طريقة أهل اللغة، أما إذا ذُكِر مطلقاً غير معدَّى، فقد اتفقوا على أنه منقول من
المسمى اللغوي - الذي هو التصديق - إلى معنى آخر^(١).

إذَا، فالإيمان تصديق خاص عند أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري وأكثر
الأئمة، كالقاضي والأستاذ، ووافقهم عليه الصالحي وابن الرواundi من المعتزلة،
وإليه ذهب الإيجي في كتابه المواقف^(٢).

وقد عارضهم الفخر الرازبي في المسألة، واعتبر أن الإيمان عبارة عن
التصديق ولا نقل في البين، واستدل عليه بوجوه؛ الأول: أنه كان في أصل اللغة
للتصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق، لزم أن يكون المتكلـم به
متكلماً بغير لغة العرب، وذلك ينافي وصف القرآن أن يكونه عربياً. الثاني: أن
الإيمان أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين، فلو صار منقولاً إلى غير مسماه
الأصلي لتوفـرت الدواعـي على معرفـة ذلك المـسمـى، ولاـشتـهـرـ وـيـلـغـ إلىـ حدـ
الـتوـاتـرـ، فـلـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ، عـلـمـنـاـ أـنـ بـقـىـ عـلـىـ أـصـلـ الـوـضـعـ. الثـالـثـ: أـجـمـعـنـاـ عـلـىـ
أـنـ الإـيمـانـ المـعـدـىـ بـحـرـفـ الـباءـ يـبـقـىـ عـلـىـ أـصـلـ الـلـغـةـ، فـوـجـبـ أـنـ يـكـونـ غـيرـ

(١) أنظر: مـ، نـ، جـ ٢ـ، صـ ٢٤ـ.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص: ٣٢٢ - ٣٢٣.

المعدى كذلك^١. وتابعه على هذا المذهب الجرجاني^٢، وبشر المرسي^٣:

٥،٢ - مسمى الإيمان والتباينات فيه:

أختلف المسلمون في تحديد مسمى الإيمان وافترقوا فيه إلى فرق:

الفرقة الأولى قالت: «الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان»^٤. وهو مذهب الخوارج والمعتزلة والزيدية، وممالك، وأحمد والأوزاعي والشافعي وابن تيمية وأهل الحديث، والبخارية الذين أجمعوا على أن الإيمان «هو المعرفة بالله تعالى وبرسله وفريضته التي أجمع عليها المسلمين، والخposure له، والإقرار باللسان»^٥.

وقد اتفق الخوارج على «أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله، ويكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنّة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك، صغيراً كان أو كبيراً»^٦.

أما المعتزلة فقد اختلفوا في الإيمان، فقال واصل بن عطاء وأبو الهرزيل والقاضي عبد الجبار: «إن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات، سواء كانت

(١) الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٦.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص: ٣٢٤.

(٣) أنظر: الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين، تصحيح هلموت ريت، ط٣، فرانز شتاين للنشر، فسبادن، ١٩٨٠/١٤٠٠م، ص: ١٤٠.

(٤) الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤؛ أنظر موقف ابن حزم المقر بهذا المذهب؛ ابن حزم، الرسائل، ج ٤، ص: ٤١١؛ التهانوى، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٩.

(٥) البغدادى، (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٠م، ص: ١٩٦.

(٦) الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤.

واجية أو مندوية، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات^١. وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم: هو « فعل الواجبات فقط دون التوافل^٢ » وقال النظام وأصحابه: « هو اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد^٣ ».

وذهب أهل الحديث إلى أن « المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة^٤ ». وبمعنى آخر، لم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والإقرار. ونقل عن الشافعى قوله: « الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل^٥ ». وقال ابن تيمية: « إن الدين والإيمان قول وعمل؛ قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح^٦ ».

الفرقة الثانية: قالوا الإيمان بالقلب واللسان معاً على مذاهب ثلاث:

١ - مذهب أبي حنيفة وسائر الفقهاء، قالوا: « الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب^٧ ». وهؤلاء اختلفوا في أمرین:

الأمر الأول: فيحقيقة المعرفة، ففسرها البعض بالاعتقاد العازم، سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل^٨، وهم الأكثريون، وفسرها البعض

(١) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٣٠٠.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٣٠٠.

(٣) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٣٠٠.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤.

(٥) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٣٠٠.

(٦) ابن تيمية، أحمد، العقيدة الواسطية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص: ١٦١.

(٧) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤.

(٨) م.ن.

الآخر «بالعلم الصادر عن الاستدلال»^١، فعلى القول الأول يكون إيمان المقلد صحيحاً، وعلى الثاني غير صحيح، إذ الأول يشتمل على التقليد والعلم، بينما الثاني هو خصوص العلم الاستدلالي.

الأمر الثاني: في أن العلم بماذا؟ فمنهم من قال هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال، وقال آخرون هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد^٢.

٢- مذهب أبي الحسن الأشعري وابن الرواundi وبشر بن عتاب المرسي، قالوا: «هو التصديق بالقلب ولسان معاً»، وقد صدوا بالتصديق الكلام القائم بالنفس، وقد ذكر الشهيرستاني أن الآخرين من القائلين بأن «الإيمان هو التصديق بالقلب، وأما القول باللسان والعمل على الأركان ففروع، فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله بالقلب، صح إيمانه»^٣.

٣- مذهب بعض المتصوفة: إن الإيمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب^٤.

(١) م.ن؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٩.

(٢) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٤ - ٢٥.

(٣) م.ن، ص: ٢٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٣ حول رأي المرسي في الإيمان، وهو من المرجنة، وهو رأي يونس بن عون من المرجنة أيضاً الذي قال: «الإيمان في القلب ولسان وأنه المعرفة بالله تعالى والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان أنه واحد ليس كمثله شيء»، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩١؛ أنظر أيضاً حول موقف المرسي؛ وابن الرواundi؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٤٠.

(٤) الشهيرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاتي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠هـ/١٤٠٠م، ج ١، ص: ١٣٨.

(٥) أنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٥.

الفرقة الثالثة: قالت: الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط، وهؤلاء أيضاً افترقوا إلى مذهبين في تفسير عمل القلب، فقال بعضهم إنه عبارة عن معرفة الله بالقلب^١، وهو مذهب جهم بن صفوان، وقال آخرون هو مجرد التصديق بالقلب^٢، وهو مذهب الحسين بن الفضل البجلي والق歇ر الرازي والباقلاطي والنجار والمرسي ومحمد بن عيسى، والطوسي الذي قال: الإيمان «التصديق بالله وبالرسول وبما جاء به الرسول والأئمة عليهم السلام، كل ذلك بالدليل لا بالتقليد»^٣.

أما الرازي فقال: «الإيمان عبارة عن الاعتقاد، والقول سبب بظهوره، والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان»^٤.

وقال الباقلاطي: «اعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق.. واعلم أن محل التصديق القلب.. وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه»^٥.

الفرقة الرابعة: قالت: الإيمان الإقرار باللسان فقط^٦، وهؤلاء أيضاً على مذهبين:

الأول أن الإيمان الإقرار باللسان فقط ولكن شرطه حصول المعرفة في

(١) انظر: م. ن؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٣٢؛ الشهرياني، الملل والنحل، ج ١، ص: ١٥٥؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٨؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٩.

(٢) انظر: م. ن؛ الشهرياني، الملل والنحل، ج ١، ص: ١١٩ - ١٢٠.

(٣) الطوسي، الرسائل العشر، ص: ١٠٣.

(٤) الرازي، أصول الدين، ص: ١٣٣.

(٥) الباقلاطي، الإنصاف، ص: ٨٤ - ٨٥.

(٦) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٥.

القلب^١ ، وهو مذهب غilan الدمشقي والفضل الرقاشي.
الثاني أنه مجرد الإقرار باللسان^٢ ، وهو قول الكرامية.

٥.٣ - هل الإيمان علم؟

بالاستناد إلى ما سلف، يمكن القول، إن الخلاف بقي مستمراً عند المتكلمين والفقهاء حول مسألة الإيمان وحقيقة. وبخصوص ما يعنينا هنا، في بحث مفهوم الإيمان، يمكن التمثيل لمواقف الفرق منه وبالتالي:

١ - الإيمان = تصديق بالقلب + إقرار باللسان + عمل الجوارح (طاعات)، أو معرفة بالقلب + إقرار باللسان + عمل الجوارح (طاعات)

٢ - الإيمان = معرفة بالقلب + إقرار باللسان، أو تصدق بالقلب + تصدق باللسان، أو إخلاص بالقلب + إقرار باللسان.

٣ - الإيمان = معرفة بالقلب، أو تصدق بالقلب

٤ - الإيمان = الإقرار باللسان بشرط المعرفة بالقلب.

وعليه، نجد أن أكثر المتكلمين والفقهاء اتفقوا على كون المعرفة بالقلب أو التصديق بالقلب، إما أن يكون كامل الإيمان، أو جزء الإيمان أو شرطه، إلا الكرامية الذين ذهبوا إلى اعتبار الإيمان مجرد الإقرار باللسان بالنسبة لإجراءات أحكام المؤمنين «وزعموا أن المتفاق مؤمن الظاهر كافر السريرة، فثبت له حكم

(١) أنظر: م. ن؛ التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٨.

(٢) أنظر: م؛ الشهري، الملل والنحل، ج ١، ص: ١٦٨؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص: ١٤١؛ التهانوي، كشاف، ج ١، صك ٢٩٨.

المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة^١.

إلا أنهم اختلفوا في التصديق بالقلب، فقيل هو من باب العلوم والمعارف، فيكون عين التصديق المقابل للتصور^٢. واعتراض عليه «أن الإيمان مكّلّف به والتکلیف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، فلا بد أن يكون التصديق بالقلب اختيارياً، والتصديق المقابل للتصور ليس اختيارياً... وأجيب بأن التکلیف بالإيمان تکلیف بتحصیل أسبابه؛ من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته وتوجيه الحواس إليها، وترتيب المقدمات المأخوذة، وهذه أفعال اختيارية.. وفيه أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علمًا صادرًا عن الدليل^٣، وهذه إحدى التفسيرات التي أعطيت بقول أبي حنيفة إن الإيمان معرف بالقلب وهو العلم الحاصل بالدليل، في حين أن التفسير الثاني اتّخذ معنى الاعتقاد الجازم، سواء كان استدلاليًا أو تقليديًا^٤.

وقيل: «التصديق من باب الكلام النفسي، وعليه إمام الحرمين^٥. والمراد منه إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً الذي هو كلام النفس، ويسمى عقد الإيمان^٦. وعليه، فإن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة، كما إذا شاهد أحد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهراً، من غير أن ينسب الصدق إلى النبي عليه السلام اختياراً، لا يقال في اللغة إنه صدقه^٧. ونقل عن الأشعري أن التصديق بالقلب،

(١) التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٨؛ الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص: ٢٥.

(٢) م.ن، ج ١، ص: ٣٠١.

(٣) م.ن.

(٤) انظر: التهانوي، كشاف، ج ١، ص: ٢٩٩.

(٥) م.ن، ج ١، ص: ٣٠١.

(٦) انظر: م.ن.

(٧) انظر: م.ن.

الذي هو الإيمان، هو كلام النفس، والمعرفة شرط فيه، والمراد بكلام النفس «الاستسلام الباطني والانقياد لقبول الأوامر والنواهي»، وبالمعرفة إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع، أي تجلبها للقلب وانكشافها له، وذلك الاستسلام إنما يحصل بعد حصول هذه المعرفة، ويحتمل أن يكون كل منهما ركناً^١.

وقيل إن كل من المعرفة والاستسلام «خارج عن مفهوم التصديق لغة، وهو نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل، لكنهما معتبران شرعاً في الإيمان، إما على أنهما جزءان لمفهومه شرعاً أو شرطاً لإجراء أحکامه شرعاً»^٢.

نخلص مما تقدم إلى أن الإيمان عند البعض هو اعتقاد صادق جازم لوجب أو عن دليل، وعند البعض الآخر هو تصديق أو اعتقاد صادق جازم قد يحصل بالتقليد أو بالدليل، في حين أن بعضاً آخر جعل العلم أو المعرفة شرط الإيمان لا حقيقته.

وأخيراً، إذا أردنا أن نقيم جدولأً بيانيًّا لأنواع الاعتقادات، وما يميز بعضها عن بعض، أمكن التالي:

اعتقاد	صادق	جازم	لوجب (الضرورة أو دليل)
علم	+	+	+
تقليد مصيّب	+	+	-
تقليد مخطئ	-	+	-
جهل مركب	-	+	-
ظن صادق	+	-	-
ظن كاذب	+	-	-

جدول بياني لأنواع الاعتقادات

(١) م. ن.

(٢) م. ن، ج ١، ص: ٣٠٢

خلاصة:

إنَّ التعرف على نظرية العلم لم يكن ليستقيم دون السؤال الافتتاحي الجوهرى: ما هو العلم؟ وقد كرسنا الباب الأول للإجابة عنه، وذلك من خلال استبطاق عشرة قرون من التراث العربى - الإسلامي؛ المنطقى والأصولى والكلامى، تمتد من القرن الثالث حتى الثالث عشر الهجرين. ولم تقتصر الإجابة، ههنا، على مجرد إيراد تعريفات العلم كما جاءت في المخزون التراثي، وإنما كان العمل تكراراً ممجوجاً ولغوياً وبلا جدوى، وفي أحسن الأحوال تجمعاً قاموسياً، وهذا بعيد كل البعد عن مقصد الدراسة، بل كانت التعريفات، المستفادة من التراث الواردة ههنا، ذات حضور وظيفي مساعد على صياغة نظرية العلم التراثية صياغة حديثة، وفق المنهج التحليلي، الذي يقوم على الاشتغال على المفهوم أشغالاً تحليلياً، يسمح بالتعرف إلى شروطه الضرورية والكافية.

يقول «دولوز»: لا وجود لمفهوم بسيط، فالمفاهيم ذات طبيعة مركبة، يُحيل كل منها إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخها الخاص وداخل صيورتها واقراراتها الحاضرة، فكل مفهوم يتتوفر على مركبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم^١.

وهكذا، فقد قادنا تحليل مفهوم العلم في التراث العربى - الإسلامي، إلى أربعة مفاهيم أساسية، شكّلت شروطه الضرورية والكافية، هي:
الاعتقاد، الصدق، الجزم والوجب. وقد قادنا كل منها إلى عوالم مفاهيمية متراكبة بدورها من سلاسل من المفاهيم.

(١) انظر: دولوز (جيل) وغثاري (فليكس)؛ ما هي الفلسفة، ترجمة، ومراجعة وتقديم مطاع
صفدي وفريق الإنماء القومى، ط١، مركز الإنماء القومى والمركز الثقافى العربى، بيروت
١٩٧٧، ص: ٤٢.

ففقد فتح مفهوم الاعتقاد الباب على مفاهيم كالتصديق، الحكم، الإذعان، التصور، الشك والوهم.

أما الصدق، فقد أوصلنا إلى مفاهيم كالموافقة، الكذب، المطابق، المطابق، الحق، الباطل، الصواب، الخطأ والجهل المركب.

وأدى مفهوم الجزم إلى مفاهيم القطع، امتناع اعتقاد التقيض، سلب إمكان الطرف المقابل والظن.

أما مفهوم الموجب، فقد كررت خلفه سبعة مفاهيم: الثابت، الضرورة الدليل، امتناع الزوال، ما بالذات والتقليد.

إذًا، مفهوم العلم، الذي قد يتوهם البعض بساطته، قادنا إلى مركبات أربع، هي نفسها مفاهيم قادت بدورها إلى سلاسل من المركبات - المفاهيم.

لقد أسرف الاستغلال التحليلي على مفهوم العلم في التراث العربي - الإسلامي عن سبق العقل المنتج له، إلى تحديد شروطه الضرورية والكافية، وذلك بأكبر قدر من التكثيف والجلاء والشمول، بعدهما اعتراه، عند بعض الأوائل من اليونانيين، النقصان، مما جعله موضع مساءلة ونقض من قبل أفلاطون، أو الطوبول، كما عند أرسطو والمتابعين له من أهل التراث كالفارابي.

وإن كان الفكر الغربي التحليلي المعاصر انتظر حتى القرن العشرين ليحدد الشروط الضرورية والكافية للعلم، فإن أسلافنا قد قالوا كلّمتهن الفصل في الموضوع منذ أكثر من عشرة قرون، بما يماثل دقة أو يفوق.

والإجابة عن السؤال - المفتاح: ما هو العلم؟ في التراث العربي - الإسلامي، يفتح الباب أمام الجميع للمشاركة في صوغ نظرية العلم في التراث، إذ إنه وضع المدماك الأساس في معمار تلك النظرية، وتالياً في إشادة الصرح المعرفي التراخي تطبيقاً لتلك النظرية ووزناً على قاعدتها.

وبالرغم من أن أهل التراث لم يفردوا للسؤال عن العلم، أو لنظرية العلم، فنا

خاصاً يتناولونه من خلاله، إلا أنهم لم يتسللوا في عيار نتاجاتهم بعيار الإجابة عنه. لقد نظر أهل التراث إليه دائماً باعتباره سؤالاً يتخذ وضع المقدمة والآلية والخادم لغيره من الفنون، لهذا صدرروا به مقدمات الكتب على اختلاف الفنون والمعارف المبحوث عنه فيها، سواء المنطقية منها أو الأصولية أو الكلامية، كما لم يغب عن كتب التفسير والفقه والنحو والبلاغة وتاريخ العلوم. غير أن عرضية تناول العلم، ووظيفته في المنظومة المعرفية التراثية، لم يقصياه عن لعب دور معياري أساس في بنى العلوم والمعارف إلى جانب غيره من العناصر، ذلك أن من حدد ما العلم ابتداءً قبل المباشرة في البحث عن علم خاص، لابد وأن يلاحظ مطابقة الحدود التي أوردها كمركيبات أو شروط للعلم والعام على الخاص، وهو ما حرص أعلام التراث عليه.

كما أن عرضية تناول العلم ووظيفته، لم يمنعها من إيفاء العلم حقه من البحث والتمحيص. وقد تبدى الأمر بأجلٍ ما يكون بتعدد المذاهب وتنوعها في المركبات - المفاهيم وإقامتها. ألم يُدعَّ لنا هذا العقل التراثي الفذ أربعة مذاهب في الاعتقاد أو التصديق، وخمس نظريات في الصدق، ناهيك عن ترسيخه دعائمه النظرية التقليدية في التسويغ المعرفي؟! هذا وفي حين توقف العقل العربي عن مسالة هذه المشكلات واستطاقها، لم يزل العقل الفلسفـي الغربي عموماً والإيمولوجي خصوصاً، يبحث عن إجابات شافية كافية لأسئلة: العلم، طرق اكتسابه، الصدق والتـسوـيـغ المـعـرـفـي، لا سيما في القرن الأخير. ألم تكن هذه المشكلات الشغل الشاغل لكل من راسل، فيتجنـشـتاينـ، دـيوـيـ، غـيـتـيرـ، نـوـتـزـيكـ، كـوـينـ، رـيـشـرـ، تـارـسـكـيـ، مـورـ، بـوـبـرـ، شـيشـولـمـ وـآـيـرـ.. وـغـيرـهـ؟

لقد قدم لنا الأـسـلـافـ عـصـارـاتـ عـقـولـهـمـ فـيـ شـتـىـ الـمـجـالـاتـ، وـخـلـفـواـ لـنـاـ تـرـاثـاـ زـاخـرـاـ بـالـمـعـارـفـ وـالـعـلـومـ، الـتـيـ يـتـسـمـ الـكـثـيرـ مـنـهـاـ بـالـجـدـةـ وـالـإـبـدـاعـ، وـكـانـ لـهـمـ شـرـفـ السـبـقـ وـالـرـيـادـةـ عـلـىـ مـنـ تـلـاهـمـ مـفـكـرـيـ الـأـمـمـ وـالـشـعـوبـ حـتـىـ الـمـعـاـصـرـةـ

منها. إلا أن قطبيتنا مع تراثنا واستخفافنا به، بغض النظر عن الأسباب، وقطبيعة الآخر معه، لا سيما المنطقى، الأصولي واللغوى، لجهله باللغة العربية عموماً، ولأن دورته الحضارية دورة غربية منغلقة، إضافة إلى إدراجه تلك المعارف ضمن المعارف والعلوم السكولائى خطأ، وتالياً الحكم عليها بحكم تلك اللاتينية. إن هاتين القطبيتين أدتا إلى ظلم وإجحاف كبيرين بحق الموروث العربى - الإسلامى، ومنعتا عنه ما يستحق من الدراسة والبحث، وبالتالي تبؤ مكانته ولعب دوره في مسيرة الحضارة العالمية. لذا نجد من الضروري اليوم، إحياء الدراسات التراثية، لا تمثلاً فحسب، بل تجديداً وتطويراً ومساءلة ونقداً، والمفكرون العرب أولى من يقوم بهذه المهمة، لا سيما من خبر منهم المعارف والعلوم الغربية المعاصرة، وسر أغوارها، إذ هو الأقدر على إبداع معرفي يأتي ثمرة البناء على معطيات التراث ومنجزات الحداثة.

من هنا يمكن القول، إن متابعة مفهوم العلم متابعة تحليلية، ليس بالأمر النقلي أو الجماعي، بل هو عمل جدي، يحتاج إلى بذل جهد وكثير من التدقق والدقة لتحليله، وبالتالي تحديد مرتكباته ومكوناته. هذا ، ونحن لم نبارح النظري والمجرد، ولم نلح أعتبر شروط الإنتاج التراثية للمفهوم: الثقافية، الاجتماعية، النفسية والعقدية.. الخ، ولا شروط اشتغاله ولا غيرها من الأمور.

الباب الثاني

مواد القضايا: قراءة في المجال

التأسيسي لمنظومة العلم التراثية

تمهيد

إطلاق سؤال العلم فلسفياً:

هل العلم ممكن؟ كيف ثبته؟ وما سبيل بلوغه أو ما هي طرق اكتسابه؟ ما قيمة ما نعلم؟ أسللة تطرح نفسها منذ القدم ولا تزال، إلا أن للسفسطائيين الفضل الأكبر في فتح باب النقاش على مصراعيه حولها، بما أنهم ركزوا شغفهم الفلسفى على نظرية المعرفة، وعملوا على نسف السائد من المعتقدات والأفكار والتقاليد السياسية والاجتماعية أو قلل على التشكيك بها. والسفسطائيون ليسوا فرقة واحدة متاجنة، وقد تفاوتت آراؤهم بين منكر مطلقاً لوجود أي شيء وبالتالي لوجود أي حقيقة، و يؤثر عن جوردياس قوله: لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدر كه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس، وبين مثبت لحقائق متعددة متحالفة، فالإنسان مقيد بكل شيء. وفي هذا الصدد، ذكر بروتااغوراس أن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه، إن حقاً فحق وإن باطلًا باطل. ومنهم من توقف واكتفى بالقول: لا أدرى. ومن أعلام هذا الاتجاه بيرون، وما ينقل عنه، أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء، لأن الحواس تقول ما تبدو عليه

الأشياء لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً للصواب والخطأ، إذ ليس بإمكاننا أن نقارب إحساساتنا بالأشياء في ذاتها، لذا يجب أن نطلق الحكم بوجود شيء. (الموسوعة الفلسفية العربية مجلد ١، شك، سفسطة).

إذا، لقد شكّل السفسطائيون، في جملة ما شكّلوا فيه، بالمعرفة، إمكاناتها، مصادرها، سبل اكتسابها وقيمتها، وأقاموا الحجج الجدلية على ذلك. وشكّلت إثاراتهم محفزاً للعديد من الفلاسفة للرد على مقالاتهم، ولذا نجد أن أفلاطون قد انشغل بالرد عليهم في أكثر من محاورة، وقد أسمى العديد منها باسمهم أو باسم أحد أعلامهم؛ جورجياس، بروتاغورس.. الخ، وكذلك انشغل بالرد عليهم سقراط وأرسطو وغيرهم.

ويغضّ النظر عن الآثار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي ترتب على مقالات السفسطائية في أثينا، إلا أن المهم في الين، هو ما رتبته مقالاتهم في المجال المعرفي من حراك ثقافي وجدل، ألهم الصديق والخصم وأهله، فكان ذلك النماذج الغني وكانت تلك الآثار، والتي لم تقف عند حدود أثينا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، بل تجاوزتها إلى آفاق أبعد وأزمنة أرحب، ولا تزال لتلك الإثارات وجاهتها ولتلك التزعة أتباعها، وإن اختلفت طرق طرحها كاشكاليات ومجالاتها وحقولها. والتاريخ الفلسفي العام حافل بها.

وإن كان سقراط أول من تصلّى للسفسطائيين، وعمل على الرد على إشكالياتهم المعرفية والأخلاقية والسياسية، إلا أن أفلاطون يعتبر الأب الفلسفي الحقيقي للمدرسة الإيقانية، وإن كان تلميذه أرسطو قد خالقه في طبيعة العلم وحقيقة، وفي طرق اكتسابه، غير أنه خير من قعد للعلم، حقيقته، طرق اكتسابه، شرائط اليقيني منه.. الخ، وللعقل بدلاته في أحد معانيه على أوائل العقول أو المبادئ الأساسية للعلم التي لا تحتاج إلى دليل.

ويمكن القول إن المدرسة المبتدئة للعلوم هي الأكثر شهرة واتساعاً بين الفلاسفة والمفكرين، على الرغم من تفاوت نظرتها إلى تلك العلوم تقسيماً، طرق اكتساب وتسويغاً، ذلك أن المبتدئين للعلم اختلفوا فيما بينهم حول تحديد مفهوم العلم، شروطه، ميادينه، وحدوده أيضاً، إلا أنهم اتفقوا على إمكانية بلوغ العلم أو اليقين.

وما سنحاوله في الباب الثاني من الدراسة هو البحث والتنقيب في التراث العربي - الإسلامي عن هكذا إشكاليات، ودراسة المسالك في تناولها وحلها.

ويشتمل الباب الثاني على فصلين تتوزع كلاً منها أقسام. وقد أفرد الفصل الأول للبحث في إمكان العلم والمذاهب فيه. وإن كان التراث العربي - الإسلامي، من خلال أعماله موضوع الدراسة، قد أقرَّ بإمكان العلم، إلا أنها عرضنا للمذاهب المخالفة التي عرفها هؤلاء وأرجحوا لها. وقد استدعاي إثبات العلم البحث عن تقسيماته وتعريفات كل منها، ومن ثم تحليلها: القديم والحدث، الحضوري والحضري، الضروري والنظري والى ما هنالك من تقسيمات.

ولما كان العلم الحادث، أو العلم الإنساني، هو الموضوع المطروح على بساط البحث والمساءلة، كان التركيز على التقسيم ضروري / نظري ومرادفاتهما، تعريفاً وتحليلاً ومقارنة، ذلك أن الأول منها على اختلاف مصاديقه سعة وضيقاً - هو الأساس المعرفي للثاني، وهو ما يسوغ ويبعد كل علم، ونفيه للبنيان المعرفي العام وهدم لصرح العلم، بحسب النظرية الترايثية في العلم.

أما الفصل الثاني فيبحث في أنواع الاعتقادات، اليقينية منها وغير اليقينية، القطعية والظننية، لتفق الأولى، أي اليقينيات، شاهداً على العلم، والثانية، أي غير اليقينيات، على ما سوى العلم من الاعتقادات. درستنا كلاً منها؛ الأوليات، المحسوسات، المجريات، المتواترات، الحدسيات، الفطرية القياس، الوهميات،

المقرونة بالقرآن، المشهورات، المقبولات، المسلمات، المظنونات، المشبهات والمخيلات، دراسة تحليلية معمقة، بعد تعريفها وإظهار الاختلافات فيها. وبحثنا في سبل اكتسابها، حجيتها وقيمتها، ومن ثم عملنا على ترتيبها بالنسبة إلى بعضها البعض بحسب أولوياتها.

أما الفصل الختامي، فهو عبارة عن قراءة تحليلية مقارنة للعلم وشروطه المنطقية بين حقل المعرفة التراثي والتحليلي.

الفصل الأول: إمكان العلم وأقسامه

القسم الأول: إمكان العلم والمذاهب فيه

القسم الثاني: أقسام العلم

القسم الاول

إمكان العلم والمذاهب فيه

١- الأساس الخلافي

إن الموقف السادس بين أعلام التراث العربي - الإسلامي، من مناطقة، أصوليين ومتكلمين، أن العلم ينقسم، باعتبار حاجته إلى الكسب أو غناه عنه، إلى ضروري (بديهي) ونظري (كسي)، فالتصديقات ليست كلها بديهية، وهو بديهي، ولا نظرية، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، بل لابد من رجوع كل نظري إلى ضروري، أي ما يكون غنياً عن الاكتساب^١.

وإن كان الضروري الذي لابد من الانتهاء إليه، هو الغني عن الكسب، فيمكن حصره بما يحکم فيه مجرد العقل بعد تصور طرفي القضية، وهو الأوليات، أو ما يحتاج فيه إلى الحس الظاهر منه والباطن، وقد تخصّ تلك المدركة بالقوى الباطنة باسم الوجدانيات، وأهملت الأخيرة لقلة نفعها في العلوم وأنها غير مشتركة^٢. وبالجملة، فإن ما ينتهي إليه العلم كركيزة يُشاد عليها صرح

(١) أنظر: الرازى، المحصل ، ص: ٢٩.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٤؛ الرازى، المحصل، ص: ٣٠؛ السالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٤.

المعرفة هو: الأوليات، والحسينيات، ويندرج تحتها «التجريبيات والمتوارات وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات»، أي كل ما للحسن مدخل فيه. وعليه، فالماذhab في إمكان المعرفة، بل وإمكان مطلق العلم، تستند إلى الموقف من الأولويات والحسينيات، ولذا فقد توزعت المذاهب المعرفية فرقاً أربعة تبعاً لموقفها من الضروريات الأساسية وهي:

أ- المعترفون بالحسينيات والبدويات جميعاً، وهم الأغلب الأعم من المفكرين.

بـ- القادحون في الحسیات فقط.

جـ- القادحون في البدويات فقط.

د- القادحون في الحسيات والبدائيات (السوفسطائية) ٤

٢ - المذاهب في إمكان العلم

إن سؤال إمكان العلم، القديم - الجديد، فتح الأبواب ولا يزال على نقد مبادئ العلم، باعتبار أن إليها المنتهى في سلسلة إشادة الصرح المعرفي أو تقويضه؛ بل هي ركيزته وأساسه. فطال هذا النقد المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، وتوزعت وبالتالي المدارس بين مثبت للعقل والحس كطريق أصيل وثابت للمعرفة، وبين منكر للمعرفة العقلية مثبت للحسية فقط، وعلى العكس منكر للمعرفة الحسية مثبت للعقلية منها فقط، أو رافض لكلا النوعين من مصادر المعرفة، أي العقلية والحسية، وهم السوفسطائيون. وقد توزعت هذا المذهب

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤.

(٢) أنظر : هذا التصنيف عند :

الرازي، المحصل، ص: ٣٥٥؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٠-٥٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٤؛ العرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٥-١٨٨.

الأخير فرقاً هي: المتوقفة أو اللاأدبية، العندية، والعنادية.

وقد تبني هذا التصنيف لفرق في إمكان العلم الرازي، وتابعه على ذلك الإيجي في المواقف، والجرجاني في شرح المواقف مع استفاضة في الشرح، وإسهاب في التمثيل، لكن الإشكالات التي طرحت على كل مبدأ من مبادئ المعرفة هي ذاتها، وكذلك الإجابات عليها، مع الاستعارة من نقد المحصل أو تلخيص المحصل للطوسى، تصل أحياناً إلى حد النقل الحرفي. وسنعرض فيما يلي لفرق الأربعة، كما أرَّخ لها هؤلاء.

٢٠١ - الفرقة الأولى: المعترفون بالحسينيات والبدويات

ذهب الجميع إلى أن هذه الفرقة أتباعها الأكثرون^١، ووصفهم الجرجاني بأنهم «الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية». وتنظر هذه الأغلبية في الانتماء إلى الفرقة الأولى من خلال مراجعة مواد القضايا والمواقف منها لدى المناطقة والمتكلمين والأصوليين. ولما اعترف هؤلاء بالحسينيات والبدويات جميعاً، فقد اعترفوا لزوماً بالحسن والعقل كمصدرين يمكن الوثوق بهما لاكتساب العلوم وتيقنتها، بغض النظر عن الشروط والضوابط التي افترضوها لقبول العلوم الحاصلة عن هذين الطريقين.

٢٠٢ - الفرقة الثانية: القادحون في الحسينيات فقط

وقد نسب الرازي هذا القدر إلى «أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس»^٢، واستدل على نسبة تلك بقولهم: «إن اليقينيات هي المعقولات لا

(١) انظر: الرازي، المحصل، ص: ٤٣٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٤.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٦.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٣٠.

المحسوسات^١، باعتبار أن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكليات، وهو غير مقبول في الجزئيات لأنـه في معرض الفلط، أما في الكليات فالحس لا يمكن أن يكون حاكماً، إذ إنه لا يدرك إلاـ الجـزـئـيات^٢.

أما الطوسي فقد رفض نسبة هذا الموقف إلى الحكماء الآنفي الذكر في نقهـلـ للرازيـ، قائلاً: «فـادعـاءـ أنـ الجـمـاعـةـ المـذـكـورـةـ منـ الـحـكـمـاءـ زـعـمـواـ أـنـ الـمـحـسـوـسـاتـ لـاـ تـكـوـنـ يـقـيـنـيـةـ لـيـسـ بـحـقـ،ـ وـذـلـكـ أـنـ الـحـكـمـاءـ ذـكـرـواـ أـنـ مـبـادـئـ الـيـقـيـنـيـاتـ هـيـ الـأـوـلـيـاتـ وـالـمـحـسـوـسـاتـ وـالـمـجـرـبـاتـ وـالـمـتـوـازـرـاتـ وـالـحـدـسـيـاتـ،ـ وـسـمـوـهـاـ بـالـقـضـائـاـ الـوـاجـبـ قـبـولـهـاـ،ـ وـذـكـرـواـ أـنـ الـأـوـلـيـاتـ يـكـسـبـهاـ الصـيـانـ باـسـتـعـادـ وـالـحـدـسـيـاتـ هـيـ الـإـحـسـاسـ بـالـجـزـئـيـاتـ،ـ وـلـذـلـكـ حـكـمـ كـبـيرـ الـجـمـاعـةـ بـأـنـ مـنـ قـدـ حـسـأـ فـقـدـ عـلـمـأـ»^٣.

وقد استغرب أن ينسب الرازي هذا القول إليـهمـ؛ فأصول أكثر العلم الطبيعي مأخوذـةـ منـ الـحسـ،ـ وكـذـلـكـ عـلـمـ الـهـيـثـةـ وـعـلـمـ الـأـرـصـادـ عـنـدـ بطـلـيمـوسـ،ـ وـعـلـمـ التجـارـبـ الطـبـيـةـ عـنـدـ جـالـينـوسـ،ـ ومـثـلـهـ عـلـمـ الـمـنـاظـرـ وـالـمـرـايـاـ وـعـلـمـ جـرـ الـأـنـقـالـ وـالـحـيلـ الـرـيـاضـيـةـ كـلـهـاـ مـبـنيـ عـلـىـ الـإـحـسـاسـ وـأـحـكـامـ الـمـحـسـوـسـاتـ^٤.ـ بـلـ جـلـ ما فعل هـؤـلـاءـ أـنـهـمـ «يـبـنـواـ أـحـكـامـ الـعـقـلـ فـيـ الـمـحـسـوـسـاتـ أـنـهـاـ تـكـوـنـ يـقـيـنـيـةـ وـأـنـهـاـ تـكـوـنـ غـيرـ يـقـيـنـيـةـ»^٥.ـ وـأـوـلـ الـإـيجـيـ مـقـولـةـ الـحـكـمـاءـ بـأـنـ قـالـ:ـ لـعـلـمـ أـرـادـواـ أـنـ جـزـمـ

(١) مـ.ـ نـ.

(٢) أـنـظـرـ:ـ مـ.ـ نـ،ـ صـ:ـ ٤٨ـ-٣٠ـ.

(٣) الطـوـسيـ،ـ تـلـخـيـصـ الـمـحـصـلـ،ـ صـ:ـ ٣٠ـ.

(٤) أـنـظـرـ:ـ مـ.ـ نـ؛ـ الـعـرجـانـيـ،ـ شـرـحـ الـمـوـاقـفـ،ـ جـ١ـ،ـ صـ:ـ ١٢٦ـ.

(٥) مـ.ـ نـ.

العقل بالحسبيات «ليس بمجرد الحسن، بل مع أمور تتضم إليه فتضطره إلى الجزم، لأنعلم ما هي ومتى حصلت، وكيف حصلت، وإلا فإنها تنتهي علومهم»^١. فالقدح في الحسبيات قدح بمنظوماتهم المعرفية كلها.

حجج القادحين بالمعرفة الحسية

وبالخروج من نسبة القدح إلى الحكماء، وتأويل كلامهم بما يتناسب مع أسلوبهم المعرفي وينسجم، ننتقل بالكلام إلى النقد الذي انصب على المعرفة الحسية، وقد تم تناوله من ناحيتين:

١ - غلط حكم الحس في الجزئيات:

أورد الرازى العديد من الأمثلة التي تبين خطأ الحس في الجزئيات، منها: «أن البصر يدرك الصغير كبيراً؛ كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة، وكما يرى العنبة في الماء كالإجاصة، وكما قرَّبنا حلقة الخاتم إلى العين فإننا نراها كالسوار. وقد يدرك الكبير صغيراً؛ كالأشياء البعيدة. وقد يدرك الواحدة اثنين؛ كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإننا نرى قمرتين، وكما في حقيقة الأحوال ... وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة؛ كالرمح إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعاً رأينا لها لواناً واحداً كأنه مترتج من كل تلك الألوان. وقد نرى المعدوم موجوداً؛ كالسراب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعوذة، وكما نرى قطرة النازلة

(١) الإيجي، المواقف، ص: ١٥.

(٢) أي الذي يقصد الحول تكْلِفاً. انظر: الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٩٣؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٣١؛ السيالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٣١؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٣١.

النازلة كالخط المستقيم، والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة. ونرى المتحرك ساكناً، كالظل، والساكن متحركاً؛ كراكب السفينة، فإنه يشاهد الشط ساكن متحرك كأو السفينة المتحركة ساكنة، وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة.. وقد نرى المستقيم منكسرأ؛ كالأشجار التي على أطراف النهر. وإذا نظرنا إلى المرأة رأينا الوجه طويلاً وعرضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرأة، وكل ذلك يدل على غلط الحس^١.

ويلاحظ أن الإيجي قد نقل نقاً شبه حرفياً لكلام الرازى مع الأمثلة حول غلط الحس.

وللجزائى، في نقد المحسوسات وسبر قيمتها العلمية، جولة قادته إليها تجربته الذاتية، والتي حكها فى «المنقذ من الضلال»، فتساءل: «من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متتحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متتحرك، وأنه لم يتحرك دفعه {واحدة} بفتحة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار؟ هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكتذبه حاكم العقل ويحوّله

(١) الرازى، المحصل، ص: ٣١ - ٣٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ أنظر أيضاً: الشروحات التي أوردها الطوسي على كل من هذه الأمثلة، وهي شروحات هامة رغم تجاوز بعضها الزمن، كالقول بنظرية الشعاع المنبعث من العين في تفسير الإبصار، مثلاً؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣١ - ٣٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٧ - ١٣٩؛ السالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٨ - ١٣٩؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٨ - ١٣٩.

تكذيباً لا سيل إلى مدافعته. فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً.^١
 هذا غيض من فيض الأمثلة، التي أوردت للتدليل على غلط الحس في
 الجزئيات، يضاف إليها أيضاً ما ذكره الرازي والإيجي والجرجاني وغيرهم،
 ومنها:

- إن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك، لعدم قدرته على التفريق بين الأمثال.^٢
- إن النائم يرى في نومه شيئاً ويجزم بشوته، ثم يتبيّن له في اليقظة أن جزمه ذلك كان باطلاً. فما المانع من وجود حالة ثالثة تظهر كذب ما يرى في اليقظة؟^٣
- إن صاحب البرسام^٤ قد يتصرّر صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بها ويصبح خوفاً منها. وإذا جاز ذلك في المرضى فلم لا يجوز في الأصحاء؟^٥
- إننا نرى الثلج في غاية البياض، مع أنه شافَ خال من اللون، وكذلك

(١) الفزالي (محمد بن محمد)، المتنقد من الفضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له جميل صليباً وكامل عياد، ط٤، دار الأندرس، بيروت، ١٩٨٠، ص: ٨٤.

(٢) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٥-٣٦. الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

(٣) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٦؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٤١-١٤٢؛ الفزالي، المتنقد من الفضلال، ص: ٨٥.

(٤) البرسام: ورم حجب محل الدماغ إما كلها أو بعضها؛ أنظر: السيالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

(٥) أنظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٦؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٠.

الراجح المدقق^١.

هذه الأمثلة وغيرها أوردت إما في معرض تبيان غلط الحس في الجزيئات، وإما في معرض التشكيك في الجزم بمقارنة الأحوال، كما في حالي اليقظة والنوم والصحة والمرض.

ولما كان حكم الحس قد يكون باطلًا أو حقًا، لم يجز الاعتماد على حكمه، «إذ لا شاهادة لمتهم، بل لابد من حاكم فوقه ليميز خطأه عن صوابه، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب»^٢.

إذا، لابد من حاكم فوق حاكم الحس من أجل تمييز الصواب من الخطأ في أحکامه.

وقد أجاب الإيجي، في معرض توكيده للمعرفة الحسية، على إشكالات القادحين بالحسيات بقوله: «إن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرده ونقول به، لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً»^٣. فالعقل إذا، ههنا، عند الإيجي والجرجاني، لا يحكم بمجرد الحس، بل لابد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم^٤، لا نعلم ما هي، ومتى حصلت، وكيف حصلت^٥، فالحسيات لا تكون يقينية بمجرد تعلق الإحساس بها^٦، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور،

(١) أنظر: الرازى، المحصل، ص: ٩٧؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٦؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) الرازى، المحصل، ص: ٣٨.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٦.

(٤) الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٥، ١٢٦؛ الإيجي، المواقف، ج ١، ص: ١٥.

(٥) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٦.

(٦) انظر: الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٦.

«لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً»^١.

أما الطوسي فقد رفض أصلاً أن يكون للحس حكم في شيء، وبالتالي، فالقول «بأن حكم الحس قد يكون باطلأ ولذلك كان غير معتمد عليه»^٢، قول متهافت من أصله، فالحس إدراك ما له لون فقط، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته، إما الصدق أو الكذب، واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، لأن إدراك فقط، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلاً. فإذاً، كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقيناً أو غير يقيني أو حقاً أو باطلأ أو صواباً أو غلطأ، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام^٣. وعليه، فالمراد بالمحسوسات أو بحكم الحس هو حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان الأمر كذلك، «كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحکامه»^٤، وكون حكم الحس، بهذا المعنى، غير مقبول لكونه في معرض الغلط، فإن حكم العقل أيضاً كذلك^٥.

إثبات الوثوق بالمحسوسات ليس بدلالة دليل عند الطوسي، بل العقل الصرير هو الذي يقتضي ذلك الوثوق. ويمكن للتوسيع العودة إلى كتاب التلخيص للطوسى، حيث ذكر أن الأغلاط التي تُسبّت إلى الحس إنما هي أغلاط للذهن^٦.

(١) م. ن، ج ١، ص: ١٤٥.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٨.

(٣) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٠.

(٤) م. ن، ص: ٣١.

(٥) انظر: م. ن.

(٦) انظر: م. ن، ص: ٣٧.

٢- لا حكم للحس في الكليات

إن كان الحس يغلط في حكمه على الجزئيات عند القائلين به، أو لا حكم له أصلًا، لا في الكليات ولا في الجزئيات، فالنتيجة واحدة، وهي أن لا حكم للحس في الكليات^(١).

فالحس من جهة يغلط في الجزئيات، وهذا سيسحب على الكليات^(٢)، ومن جهة ثانية، فإن الحس لا تعلق له إلا بالجزئي، ومعروف أن الحكم الكلبي لا يعتبر فيه عموم الأفراد الواقعين فقط، بل والأفراد المتصوّفة أيضًا، وفي كل الأزمنة، وهذا مما لا يمكن وقوع الإحساس به^(٣). والحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس؛ وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركاً، لكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، أما أن كل «كل» فهو أعظم من جزءه فغير مدرك بالحس^(٤).

٣- الفرقـة الثالثـة: القـادحـون في البـديـهيـات فـقط

ولعل أهم اعترافات هؤلاء على البديهيات قولهم: «المعقولات فرع المحسوسات، ولذلك فإن من فقد حسًا فقد علمًا، كالأكمه والعينين، والأصل أقوى من الفرع»^(٥). وأجاب عنه الطوسي، بأن الإحساس شرط في حصول حكم عقلي، ولا يجب ابتناء عليه أن يكون الإحساس أقوى من التعلم، «فإن الاستعداد

(١) انظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٨؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٨؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٥؛ البرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٧ و ١٤٥.

(٢) انظر: الجلي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٥.

(٣) انظر: الرازي، المحصل، ص: ٣٨.

(٤) م. ن.

(٥) الرازي، المحصل، ص: ٣٩.

شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال^١. وأورد هؤلاء مجموعة من الشبه على ما اعتبر أنه من أجل البديهيات وأكثرها يقينية، أي قضية النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وما يتفرع عليهما من قضايا، بانتظارهم، أمثال: الكل أعظم من الجزء، الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية، الجسم الواحد لا يكون في مكانين معاً.

ونفري لهم للقضايا الثلاث الأخيرة على الأولى مستغرب، ومخالف للمعارف. والثابت أنها بديهيات مستقلة، وكذلك قولهم باستدلاليتها ولا بديهيتها.

قالوا: أن الأوليات إن لم تكن يقينية، وهو أقواءها، فما بالك بأضعفها^٢، ومن أمثلتها قضية: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، فهذا التصديق «يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا: لا يكون، ضرورة توقف التصديق على أطرافه وما يعتبر فيها، وإنه لا يتصور أصلاً، بل تصوره ممتنع قطعاً، فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً، فلا يكون حاصلاً، فضلاً عن أن يكون يقيناً».

وإنما قلنا إن تصوره ممتنع، إذ كل متصور متميز، فإن إدراك الشيء ملزم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز.. وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه، لأن المتميز هو الذي يثبت له التمييز والتعيين الذي هو مفهوم ثبوتي، وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فيكون المعدوم ثابتاً في

(١) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٣٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٧.

(٢) أنظر: الرازى، المحصل، ص: ٣٩ - ٤٩؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٩ - ١٧١.

(٣) أنظر: الرازى، المحصل، ص: ٣٩.

نفسه، فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً، هذا خلف^١.

حجج منكري البديهيات:

ومن الحجج التي أوردت لإنكار البديهيات، ذكر الرازي أربعاً أخرى على سبيل الحكاية، وتابعه في ذلك الإيجي والجرجاني، وهي:

١ - جزم العقل فيما لا يجوز الجزم فيه:

«إنا نجد العقل جازماً بأمور كثيرة، كجزءه بالأولياء، مع أن الجزم غير جائز فيها، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل»^٢. والعاديات هي من الأمور المجزوم بها، كما ذكر الإيجي، حيث قال: «إنا نجزم بالعاديات كجزمنا بالأولياء سواه، لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم»^٣.

مع أن العاديات لا اعتماد عليها، فكذا البديهيات^٤. فمن العاديات المجزوم بها «إنا إذا شاهدنا إنساناً شاباً أو آخر شيخاً، علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم، بل كان قبل ذلك طفلاً ومتعرضاً وشابةً حتى صار الآن شيخاً، وهذا الجزم غير ثابت؛ أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار»^٥، وأما

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٥١ - ١٥٢.

(٢) الرازي، المحصل، ص: ٤٩.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٤٩ - ١٧١.

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧١.

(٥) وقد شرح الجرجاني الأمر بقوله: ولعله - أي الفاعل المختار أو القادر المختار - أثبت وأوجد باختياره شيئاً من ذلك، أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الأمور المستبعدة، التي لم تجريها عادته؛ أولاً للإمكان؛ فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حد ذاتها قطعاً، وثانياً لعموم القدرة لجميع الممكنات مستقرة كانت أو مستبعدة.^٦

على مذهب الفلسفه فالشكل الغريب^١.

ومن أمثلة العاديات، والوثيق بها أو عدمه لإمكان خرقها وللأسباب نفسها، أي الفاعل المختار والشكل الغريب، ذكر الرazi، وتابعه في ذلك الإيجي والجرجاني، مجموعة من الأمور أوجزها الإيجي بالآتي: «ومنها أن أوانى البيت لم تقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية، ولا أحجاره جواهر، والبحر دهنأً وعسلأً، وليس تحت رجلي ياقوتة من ألف من، ومنها أن العجيب عن خطابي بما يطابقه حيًّا فاهم عالم قادر... وأيضاً فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة، وأنتم تجوزونه، إذ نقلتم أنه كان يظهر في صورة دحية الكلبي».^٢

وأجيب عن هذه الإشكالات بأن «إمكان تقائض ما جزمنا به من العاديات، لا ينافي الجزم بالوقوع، أي وقوع تلك الأمور العاديّة جزماً مطابقاً ثابتًا لا يزول بالتشكيك، كما في بعض المحسوسات، فإننا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا

^١ هذا ما نقل عن بعض المتكلمين المنكرين للعاديات وكونها يقينية. انظر: الجرجاني،

شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٨.

(١) المقصود بالشكل الغريب، وهو المتقول عن الفلسفه، أن الحوادث الأرضية مستدلة إلى الأوضاع الفلكية، فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله، أو وقع مثله لكنه لا يتكرر إلا في ألف السنين، فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب من حصول الشیخ دفعة واحدة وغيرها من الأمثال التي تسمى بخرق العادات؛ (انظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٢).

(٢) الرazi، المحصل، ص: ٥٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧١ - ١٧٢.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ١٨ - ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٢ - ١٧٣؛ الرazi، المحصل، ص: ٥٠ - ٥١.

الحيز، في هذا الآن، جزماً لا ينطرب إلى شبهة، مع أن نقشه ممكناً في ذاته. فقد ظهر أن الجزم في العadiات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادر في الجزم، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها^١.

أما الطوسي، فقد ذهب إلى «أن أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال، فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه، وتبدل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة ممتنع»^٢.

٢ - تعارض الأدلة:

يشكّل تعارض الأدلة دليلاً على جزم البديهيّة بما لا يجوز الجزم به، وبالتالي عدم الوثوق بحكمها، فمزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية، بحيث يعجز عن القدح في كُل واحد منها، إما عجزاً دائمًا أو في بعض الأحوال، والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين، ولا شك أن واحداً منها خطأ، وإلا لصدق النقيضان^٣.

٣ - التنقل بين المذاهب:

وبهذه وثيق الإنسان وجراه بصحة جميع مقدمات دليل معين، ثم يتبيّن له خطأ، فينتقل من مذهب إلى مذهب. ولما كان جرمته بصحة تلك المقدمة الباطلة

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٣؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ وأنظر: ردود الطوسي على هذه الإشكالات: الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٤٩ - ٥٢.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل، ص: ٥٠.

(٣) الرازى، المحصل، ص: ٥٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٥ - ١٧٦.

باطل، ظهر أن البديهية متهمة^١. وقد رد الطوسي هذه الحجة إلى قصور أفهم بعض الناس «عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يقلدونه من آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم»^٢، وهذا لا يندرج في الأوليات. إذًا فالخلط بين المأخذات أو المسلمات وبين الأوليات هو السبب الكامن وراء هذا التشكيك في البديهيات وحكم العقل فيها.

٤ - تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقادات:

لما كانت كثير من الاعتقادات متأثرة بالأمزجة والعادات المختلفة والمتنوعة، أمكن رفع الثقة عن البديهيات، إذ ربما يكون الجزم فيها أيضًا لمزاج عام أو لالف عام^٣. واعتبر الجرجاني أن «تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا، لا يدل على جواز كون الكل، أي جميع القضايا البديهية، كذلك، أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة؛ فإن الجزم بكل أعظم من الجزء... ليس مما للأمزجة والعادات فيه مدخل قطعاء»^٤.

أما الطوسي وإن أقرَّ هذا التأثير للأمزجة والعادات والديانات أيضًا في اعتقادات العوام، ولكن هذه التأثيرات برأيه، لا تعارض «منانة الحق الذي يعترف به حتى البُلْهُ والصبيان والمجانين»^٥، هذا إضافة إلى تحذير العلماء لطالبي الحق

(١) أنظر: الرازى، المحصل، ص: ٥٢؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٧.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٢.

(٣) أنظر: الرازى، المحصل، ص: ٥٣.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٩؛ السيالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٥.

(٥) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٣.

من «متابعة الأهواء والطائع والعادات».١

٥ - اعتبار بديهيات في مذهب وإنكارها في آخر:
اختلاف أصحاب المذاهب فيما بينهم في اعتبار بعض القضايا من البديهيات أو لا، وهو ما «يوجب الاشتباه ورفع الأمان».٢ وذكر منها: إن الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح، وهو ما أثبته المعتزلة وأنكره الأشاعرة والحكماء، وأيضاً أن لا حدوث إلا من شيء أثبته الحكماء وأنكره المسلمون، وغيرها من الأمثلة.
هذه جملة من الإشكالات التي أوردت على البديهيات، ولكن لا على ألسنة المنكرين لها والقادحين فيها، بل أوردها جمع من المتكلمين المثبتين للمعرفة بنوعيها، البديهية والحسبية، أمثال الفخر الرازى والإيجي والجرجاني والسالكوتى والجلبي، والطوسى.

٤٠٢ - الفرقة الرابعة: القادحون في البديهيات والحسبيات معاً

عرفت هذه الفرقة باسم السوفسطائية، وهي «لفظة من لغة اليونانيين، فإن (سوفا) بلغتهم اسم العلم أو الحكمة، (وإسطا) أسم للغلط، فسوفسطاط معناه علم الغلط».٣ وذهب هؤلاء إلى أن دليل الفريقين السابقين، أي المنكرين للحسبيات والمنكرين للبديهيات، يبطل كل منهما، أما النظر فلما كان فرعهما، فيبطل أيضاً

(١) انظر: م. ن.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ١٩.

(٣) انظر: الإيجي، المواقف، ص: ١٩ - ٤٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٧٧ - ١٨٣؛ السالكوتى، حاشية شرح الموقف، ج ١، ص: ١٧٨ - ١٨٣؛ الجلبي: حاشية شرح الموقف، ج ١، ص: ١٧٧ - ١٨٣.

(٤) الطوسى، تلخيص المحصل، ص: ٤٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٨.

بطلان أصله، ولا طريق إلى العلم غير القصورة والنظر، وتالياً لا إمكان للعلم^١.

أصناف السوفسقائية:

والسوفسقائية ثلاثة أصناف، باعتبار المواقف التي اتخذوها من العلم بعد قدحهم بالضروريات والنظريات، «فصنف منهم نفي الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا، هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل»^٢.

وقد أطلق عليها تسميات خاصة بحسب الموقف، وهي على التوالي:
العنادية واللادرية، والعندية^٣.

١ - العنادية:

وهم النافون لكل حقيقة، ويقولون: «ما من قضية بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الأذهان»^٤، ومثاله «لو كان الجسم موجوداً، لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء، وهو باطل لأدلة نفاته، أو لا يتناهى، وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه، ولو كان شيء ما موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان»^٥. إذًا،

(١) أنظر: الرازى، المعحصل، ص: ٥٤؛ الإيجي، المواقف، ص: ٢٠ - ٢١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٦.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والتحل، ج ١، ص: ٤٣.

(٣) أنظر: الطوسي، تلخيص المعحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٦ - ١٨٧؛ التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٣٩.

(٤) الطوسي، تلخيص المعحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

فالعنادية قوم ينفون الحقائق جميعاً، الموجودات والأحكام منها، ويزعمون أنها أوهام وخيالات^١.

وقد رد عليهم من ناحية جزئهم بنفي الحقائق، وأنه اعتراف منهم بشيء حقيقة ما وعلم ما. وقد ذكر هذا الرد ابن حزم. والجرجاني وغيرهما، فقال الأول: «قولكم إنه لا حقيقة للأشياء، أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا هو حق أثبتو حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقاً، أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم»^٢.

٢ - اللائمة:

وهم بعد شكّهم بالحاكم الحسي والعقلبي، ورفضهم لحاكم النظر باعتباره فرعهما، توقفوا في اتخاذ موقف من العلم والحقائق ويقولوا على حالة الشك، دون أن يتتحول هذا الشك إلى حالة، يقينية، بل هو شك في الشك أيضاً، حتى ليقول الواحد منهم: «أنا شاك وشاك في أنني شاك وهلم جرا»^٣. بمعنى أنهم لا يقطعون ببطلان الحقائق الحسية والبدائية والنظيرية ولا بوجوب التوقف عن الحكم، بل هم شاكون ببطلان تلك الأمور ووجوب التوقف^٤.

وقد طالب ابن حزم هؤلاء بالرد على السؤال: «أشككم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟»^٥ وعقب: «إإن قالوا: هو موجود صحيح مما

(١) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٨.

(٢) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص: ٤٤؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٥٤؛ الإيجي، المواقف، ص: ٢١؛ الطوسي، تلخيص المحصل،

ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٩٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩١؛ الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٦.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٦.

(٥) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص: ٤٤.

أثبتو أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه^١.

٣ - العندية:

والعلم عند هؤلاء وكذلك الحقائق لا ثبوت لها في ذاتها، بل هي تابعة للاعتقادات دون العكس^٢، أي «هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل»^٣. وبمعنى آخر، فالعندية يقولون: «مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفاً التقيض حقاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق»^٤. فمن اعتقاد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس^٥. ومن حجتهم على ذلك أن الصفراوي يجد السكر في فمه مرأة، وإن كان الأمر كذلك فمعناه أن المعاني تابعة للإدراكات^٦، وهذا إن عني شيئاً فإنما يعني أن «ليس للأشياء ثبوت في أنفسها»، بل بتوسط الاعتقاد؛ كالمسائل الاجتهادية عند من يقول إن كل مجتهد مصيّب^٧.

وقد أثار البعض السؤال حول حقيقة وجود أصحاب هذه النحلة المسممة السوفسطائية، فأثبته بعضهم كالجرجاني وابن حزم، حيث قال الأول: «فظاهر أن

(١) م. ن.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧؛ التعريفات، ص: ١٥٨؛ التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٣٩.

(٣) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص: ٤٤.

(٤) الطوسي: تلخيص المحصل، ص: ٥٥؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

(٥) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ١٨٨.

(٧) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٧.

السوفطائية قوم لهم نحلة وذهب ويتسبعون إلى هذه الطوائف الثلاث^١، بينما أنكر آخرون إمكان وجود قوم عقلاً في العالم يتخلون هذا المذهب، وهو ما ذهب إليه الطوسي فقال: «ليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم يتخلون هذا المذهب»، بل كل غالط سوفطائي في موضع غلطه، وكثير من الناس متغيرون لا مذهب لهم أصلأً^٢، ويرأيه أن المتغيرين من طلبة العلوم هم من رتب مثل هذه الأسئلة والإيرادات وأستدوها إلى السوفسطائين^٣.

إذًا، فالشك المطلق أو الشامل غير متحقق وغير معنون بالنسبة للطوسي، أما الشك الجزئي، أي في المسائل الجزئية، فممكן.

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٨٨.

(٢) الطوسي، تلخيص المحصل، ص: ٥٥.

(٣) انظر: م. ن.

القسم الثاني

أقسام العلم

ذكرت للعلم تقسيمات مختلفة متعددة، فقيل العلم: حصولي وحضورى، حادث وقديم، واجب ومع肯، فعلى وانفعالي، بالفعل وبالقوة، تفصيلي وإجمالى، وقيل تصور وتصديق، ضروري ونظري، نظري وعملى^(١)، وغيرها الكثير من التقسيمات المتنوعة بتتنوع زوايا النظر إلى العلم من حيث ذاته، أو كيفية حصوله، أو الذات العالمية وغيرها من زوايا النظر.

إلا أن ما يهمنا هنا، بالتحديد، التقسيمات المتعلقة بمسار البحث، والتي تؤدي إلى بحث مواد القضية.

١ - العلم قديم وحادث:

ذهب معظم المفكرين المسلمين إلى التفريق بين العلم القديم والعلم الحادث، في سياق تقسيم العلم إلى ضروري ونظري أو ما في معناهما.

فالعلم القديم هو علم الله، بينما الحادث هو علم المخلوق، وهو المنقسم إلى ضروري ونظري دون الأول، إذ إن علمه سبحانه وتعالى لا يوصف بضرورة ولا كسب. وهذا الاتجاه في المقارنة بين العلم القديم والحدث اتجاه عام.

(١) انظر: التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٦ - ١٢٢٧.

صرح الباقلاطي أن العلوم تنقسم قسمين: قسم منها علم الله سبحانه وهو صفة لذاته، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال.. والقسم الآخر علم الخلق وهو ينقسم قسمين: قسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال^١. وقسم الجرجاني في تعريفاته أيضاً، العلم إلى قسمين: «قديم وحدث، فالعلم القديم هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشتمل بالعلوم المحدثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بدائي وضروري واستدلالي»^٢. وهو نفس تفسيس الجويني، إلا أنه استخدم مصطلح كسي بدل استدلالي^٣.

إلى القسمة الثانية ذهب الغزالى، حيث قال: «العلم ينقسم إلى قديم وحدث، فالقديم علم الباري سبحانه الذي لا أول له، وهو محظوظ بجملة المعلومات، فلا يتعدد بتعددها، ولا يوصف بكونه كسبياً ولا ضرورياً. وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»^٤.

وفي التفريق بين نوعي العلم قال ابن رشد إن اسم «العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المضمن، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات، مثل «الجلل» المقول على العظيم والصغير، و«الصرير» المقول على الضوء والظلمة، ولهذا ليس هنا حدًّا يشتمل العلمين جميعاً، كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا»^٥.

(١) الباقلاطي، الإنصاف، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٥.

(٣) أنظر: صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥هـ/١٤٠٥م، ج ٢، ص: ١٥١.

(٤) الغزالى، المنخل، ص: ٤٢.

(٥) ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قلم له وعلق عليه أليير نصري نادر، ط٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٣٩ - ٤٠.

وُقِسمَ أَيْضًاً الْأَمْدِي إِلَى «قَدِيمٌ لَا أَوْلَ لِوْجُودِهِ وَإِلَى حَادِثٍ بَعْدِ الْعَدَم»^١.
وَذَكَرَ الْأَيْجِي أَنَّ خَصُوصَ الْعِلْمِ الْحَادِثِ، الْمُنْقَسِمَ إِلَى التَّصُورِ وَالْتَّصْدِيقِ، هُوَ
الْمُنْقَسِمَ إِلَى ضَرُورِيٍّ وَمَكْتَسِبٍ، لَا مَطْلَقِ الْعِلْمِ^٢.

أَمَّا الزَّرْكَشِيُّ فَقَدْ عَلَّمَ التَّفَرْقَةَ بَيْنَ الْعِلْمِ الْقَدِيمِ وَالْعِلْمِ الْحَادِثِ بَأْنَ الْقَدِيمَ^٣
لَا يُوَصَّفُ بِنَظَرٍ وَلَا بِضَرُورَةٍ لِتَعَالَى اللَّهُ عَنِ الْفَسْرُورَةِ وَالْحِاجَةِ إِلَى النَّظَرِ^٤،
بَعْكَسَ الْحَادِثِ الْمُنْقَسِمَ إِلَى ضَرُورِيٍّ وَنَظَريٍّ^٥. وَلَقَدْ وَصَفَ الزَّرْكَشِيُّ عِلْمَ اللَّهِ
بِأَنَّهُ «عِلْمٌ حَضُورٌ وَوَاجِيٌّ ذَاتِيٌّ»^٦.

كَمَا وَقَيَّدَ الْأَخْضَرِيُّ الْعِلْمَ بِالْحَادِثِ، عِنْدَ تَقْسِيمِهِ إِلَى تَصُورٍ وَتَصْدِيقٍ
الْمُتَصَفِّ بِالْفَسْرُورِيِّ وَالْنَّظَريِّ، إِخْرَاجًا لِلْعِلْمِ الْقَدِيمِ، إِذَا لَا يُوَصَّفُ بِضَرُورَةٍ وَلَا
نَظَرًا^٧.

وَفَرَقَ الدَّسْوِيُّ بَيْنَ الْعِلْمِ الْحَادِثِ وَالْقَدِيمِ أَيْضًاً، بِأَنَّهُ خَصَّ الْمُنْقَسِمَ إِلَى
الْفَسْرُورِيِّ وَالْنَّظَريِّ بِالْحَادِثِ دُونَ الْقَدِيمِ^٨.

٢ - الْعِلْمُ حَضُورٌ وَحَصْوَلِيٌّ:

مَيْزَ الشِّيرَازِيِّ بَيْنَ الْعِلْمِ الْحَصْوَلِيِّ وَ«هُوَ الْمُنْقَسِمَ إِلَى التَّصُورِ وَالْتَّصْدِيقِ»،

(١) الْأَمْدِي، الْإِحْكَامُ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ، ج١، ص: ١٥.

(٢) أَنْظَرَ: الْأَيْجِيُّ، الْمَوَاقِفُ، ص: ١١.

(٣) الزَّرْكَشِيُّ، الْبَحْرُ الْمُحِيطُ، ج١، ص: ٥٨.

(٤) اَنْظَرْ: م. ن.

(٥) م. ن.

(٦) الْأَخْضَرِيُّ، شَرْحُ السَّلْمِ، ص: ٢٤.

(٧) أَنْظَرَ: الدَّسْوِيُّ، التَّجْرِيدُ الشَّافِيُّ، ص: ٢٨.

الم分成 كل واحد منها إلى البدائي والكتسي^١، والذي يقال له العلم الحادث والانفعالي، وبين العلم الحضوري، وخاصيته أن وجوده العلمي نفس وجوده العيني.

وذكر التهانوي «أن العلم يكون على وجهين؛ أحدهما يسمى حصولياً، وهو بحصول صورة الشيء عند المدرك، ويسمى بالعلم الانطباعي أيضاً. والآخر يسمى حضورياً، وهو بحضور الأشياء نفسها عند العالم؛ كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها، ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر المعلومات»^٢. والعلم القديم عنده لا يكون تصوراً ولا تصديقاً. وما ذكره من أن العلم القديم من قبيل العلم الحضوري، مشابه لما قاله الزركشي عن علم الله تعالى، وأنه علم حضوري وواجيبي ذاتي - كما مر ..

أما العطار، فقد فرق بين العلم الحصولي والحضوري والقديم، فالحصولي ينقسم إلى التصور والتصديق المنقسم إلى بدائي وكسي، بينما الحضوري بدائي كله، والعلم القديم أو علمه تعالى لا يوصف بـ «بداهة ولا كسب»^٣.

٣ - المذاهب في تقسيم العلم:

ومما نقدم، يمكن القول أن المذاهب في تقسيم العلم هي:

٣١ - التقسيم الأول: تقسيم العلم إلى حادث وقديم، والحادث منقسم إلى تصور وتصديق، وللذين نادراً ما اختلف في تقسيم كل منها إلى ضروري

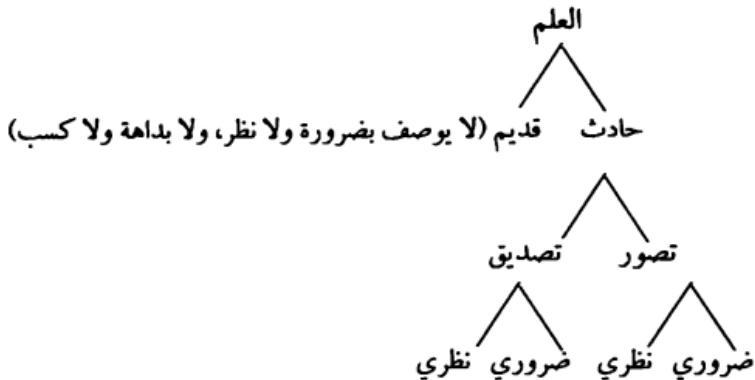
(١) الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، ص: ٣٠٨.

(٢) التهانوي، كشاف، ج٢، ص: ١٢٢٠.

(٣) أنظر: م، ن، ص: ١٢٢٦.

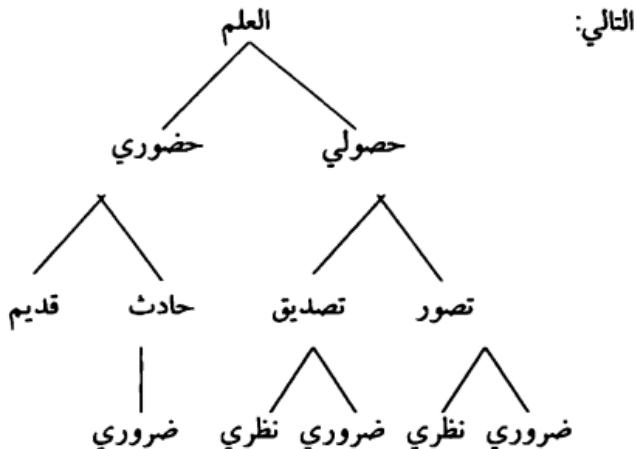
(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٨ - ٢٩.

ونظري، أو ما يرادفهم، وعليه تصبح صورة التقسيم كما يلي:



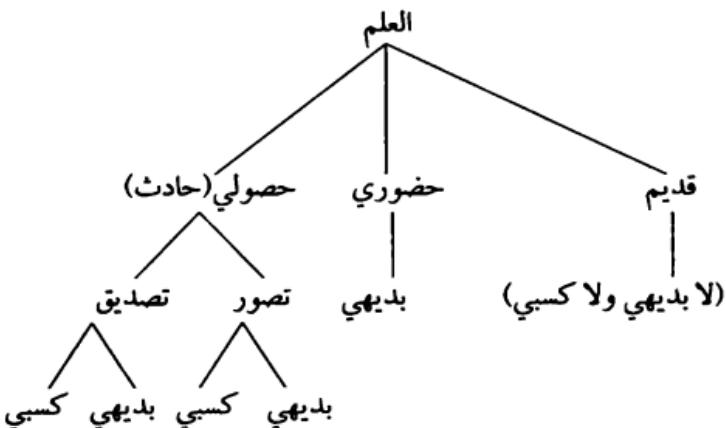
ومن أعلام هذا المذهب الباقلاني، الفزوياني، العزالى، ابن رشد، الأمدي، الإيجي، الأخضري والدسوقي.

٢٠٣ - التقسيم الثاني: تقسيم العلم إلى حصولي وحضورى، والعلم الحوصولى مرادف للحدث والانطباعي والانفعالي، والحضورى يشمل العلم القديم، والحصولى ينقسم إلى التصور والتصديق، وقد قال بهذا التقسيم كل من الزركشى والتهانوى وصدر الدين الشيرازى، وعليه تصبح صورة هذا التقسيم على الشكل



٢٠٤ - التقسيم الثالث: تقسيم العلم إلى: قديم، حصولي، حضورى.

وأطلق اسم الحادث على خصوص الحصولي، وهو المبحوث عنه في المتنق، والمعروف بأنه الإدراك مطلقاً، أي سواء كان على وجه الإذعان أو لا^١، وبمعنى آخر، سواء كان تصوراً أو تصديقاً، لا مطلق العلم الشامل للحصولي والقديم.^٢ ومن القائلين بهذا التقسيم العطار ونسبة إلى التفتازاني، الجرجاني^٣، القطب الرازي في رسالة التصور والتصديق، والعلامة الشيرازي في درة الناج وشرح حكمة الإشراق^٤. وعليه تصبح صورة هذا التقسيم على النحو التالي:



من خلال قراءة تقسيمات العلم، نلحظ بعض التداخلات فيما بينها، تجلت

(١) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٨.

(٢) أنظر: م، ن، ص: ٢٩.

(٣) قد مرَّ أن الجرجاني من الناهيين إلى انقسام العلم إلى قديم ومحدث في التقسيم الأول. ونسبة إلى الناهيين إلى التقسيم الثلاثي من قبل العطار فيه مغالطة، والقسمة الثلاثية التي قال بها، هي قسمة خاصة بالعلم المحدث لا مطلق العلم. فالمحدث عنده ينقسم إلى بديهي وضروري واستدلالي؛ أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٥.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

في العلاقة ما بين القديم والحضوري، فالبعض كالزركشي مثلاً، جعل علم الله القديم علماً حضورياً، في حين نجد أن العطار فرق بين نوعي العلم القديم والحضوري. وجاء العلم الحادث على الدوام مرادفاً للعلم الحصولي، وأتفق على أنه هو المنقسم إلى التصور والتصديق المنقسم كل منهما إلى ضروري وكسي، وسمى أيضاً بالانطباعي والأنفعالي.

وهذا التقسيم للعلم إلى حادث وقديم، إنما تم باعتبار الذات العالمية، والذي سيفترض اختلافاً لجهة طبيعة العلم وكيفيته، لذا نجد أن التقسيم يُعبر عنه تارة بالنظر إلى ذات العالم، فقيل حادث وقديم، أو علم الخالق وعلم المخلوق، وتارة يُعبر عنه باعتبار كيف التحقق، فقيل إنه حصولي وحضوري، مع أن البعض مير، كالعطار مثلاً، بين الحضوري والقديم، باعتبار أن كلامهما علم خاص، سمة الأول أنه بديهي والثاني لا يتصف بالدأحة التي هي صفة وميزة للحضوري، ولا يكتب وبذاته معاً وهما من صفات الحادث^١.

بعد هذه التقسيمات، لابد من توضيح مفاهيم وأصطلاحات تم تداولها، وهي: العلم الحضوري والعلم الحصولي، أو الحادث والانطباعي.

١ - العلم الحضوري: من تعريفات العلم الحضوري أنه «حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد لنفسه»^٢، أو أنه العلم بالشيء الواقعى بحيث يكون انفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية^٣. أو كما قال التهانوي إنه العلم المحاصل

(١) أنظر: البرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٣) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.

«بحضور الأشياء نفسها عند العالم، كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها»^١، معتبراً أن علم الله تعالى بذاته وسائر المعلومات من هذا القبيل^٢. وإليه ذهب الزركشي، حيث وصف علمه تعالى بأنه حضورى واجبى بعد تقسيمه العلم إلى حادث وقديم^٣. وهو حضور عين المدرك لدى المدرك^٤ برأى العطار، أو هو العلم بالأشياء «بحضورها نفسها عند العالم.. كعلمنا بذواتنا وبالصفات القائمة بها، إذ ليس فيه ارتسام، بل هناك حضور المعلوم بحقيقةه، لا بمثاله عند العالم»^٥، وهو برأيه أقوى من العلم الحصولي، وتعليقه أن انكشاف شيء عن آخر لأجل حضوره عنده، أقوى من انكشفه عنده لأجل حضور مثاله وصورته^٦.

ويمكن الخلوص إلى أن العلم الحضوري هو حضور عين المدرك لدى المدرك، أو ما وجوده العلمي عين وجوده العيني، أو حضور المعلوم بحقيقةه عند العالم لا صورته أو مثاله، ومن أمثلته علم النفس بذاتها، والأمور والصفات القائمة بها، وأفعالها النفسانية، وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم المجردات بذاتها. وجعل البعض علم الباري تعالى من هذا القبيل. ومنهم من جعله بارتسام الصورة في المجردات^٧. ومنهم من جعل علمه نوعاً خاصاً لا يشبه علم المخلوقين.

(١) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الزركشي، البحر العظيم، ج ١، ص: ٥٨.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٥) م. ن.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ٣٠.

(٧) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٠.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هناك من ذهب إلى إنكار العلم الحضوري، جاعلاً العلم بأنفسنا وصفاتنا النفسانية أيضاً حصولياً، وكذا علم الواجب^١. ونشير هنا إشارة سريعة إلى كون بعض العلم الحضوري جزءاً من العلم الحادث الضروري، على ما نعرفه عند تحليل الضروري لاحقاً، عند أكثر المناطقة والمتكلمين والأصوليين.

ب - العلم الحضوري: ويسمى بالعلم الحادث والانفعالي والانتباعي وعلم المخلوق، وأطلق تارة في مقابل العلم القديم أو علم الخالق، وتارة في مقابل العلم الحضوري فما المقصود بالعلم الحضوري؟

أطلق الجرجاني على هذا النوع من العلم اسم العلم الحضوري والانتباعي^٢، وعرف بأنه «حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته في الذهن»^٣، وجعله في مقابل القديم، وسماه العلم المحدث أيضاً^٤.

أما الشيرازي الذي جعله في مقابل العلم الحضوري، فعرفه بأنه العلم الذي «يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني»؛ كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية، كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك. ويقال له العلم الحادث والعلم الحضوري الانفعالي^٥. والعلم الحضوري والانتباعي متراافقان عند التهانوي، وهو يكون «بحصول صورة الشيء عن المدرك.. لأن حصول هذا العلم بالشيء إنما يتحقق بعد انتقاله صورة ذلك الشيء في الذهن»،

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ١٥٥.

(٥) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.

لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم^١. واعتبره الدواني ما تكون صورته العلمية غير صورته الخارجية^٢. وهو عند العطار يكون بحصول صور الأشياء في نفس العالم^٣ في مقابل العلم الحضوري والقديم.

٤ - العلم ضروري ونظري:

هذا وقد أجمع المناطقة الأصوليون والمتكلمون على تقسيم العلم الحضوري أو الانفعالي أو الانطباعي، باختلاف التسميات، إلى تصور وتصديق، إلا أنهم اختلفوا في هذه الأقسام حول ضروريتها أو نظريتها، فذهب الأغلب الأعم منهم إلى أن كلاماً من التصور والتصديق ينتمي إلى ضروري ونظري، وذهب البعض إلى القول بضرورة جميع التصورات وأن الانقسام إلى الضروري والنظري إنما يجري في التصديقـات. وذهب قوم إلى أنه كلـه ضروري. وقد مرّ معنا تعريف كلـ من التصور والتصديق، فبقي الكلام على انقسامهما الآخر؛ أي إلى الضروري والنظري.

قبل الكلام على هذين القسمين، ينبغي الإلتفات إلى أنه قد جرت العادة عند ترتيب النظر في العلم وأقسامه، الابتداء بالكلام على انقسام العلم إلى التصور والتصديق، ومن ثم الكلام على انقسامه إلى ضروري ونظري ومرادفاتهما، عند القائلين بهذا المذهب، وهم الأعم الأغلب من المفكرين. وقد أشار العطار إلى هذا الترتيب، بعد افتراض افتراض عليه بوجود إمكانية لتقسيم العلم؛ أولاً إلى الضروري والنظري، ثم قسمته ثانياً إلى تصور وتصديق. وأجاب عنه بأن «هذا

(١) الهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٠.

(٢) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٣) أنظر: م. ن.

الأسلوب مع كونه موجباً لبتر نظم المقدمات قلب للمعقول، لأن التقسيم باعتبار كيفية الحصول بعد التقسيم باعتبار الحصول نفسه، فإن تقسيم العلم إلى الضروري والنظري تقسيم له باعتبار الكيفية التي هي معنى عارض لكل منهما، والتقسيم باعتبار الحصول، سابق في نظر العقل على التقسيم باعتبار الكيفية والصفة^١. ونقل عن العmad في حواشي الشمسية أن تقسيم العلم إلى التصور والتصديق «من قبيل تقسيم الجنس إلى الأنواع التي يكون الامتياز الحاصل منه امتيازاً ذاتياً، بخلاف القسمة إلى الضروري والنظري، فإن التمييز الحاصل فيه تمييز عرضي، وتقسيم الشيء بحسب الذات مقدم على التقسيم بحسب الوصف»^٢.

٤- ثانيات ضروري / نظري ومرادفاتها:

عبر المنطقة والمتكلمون والأصوليون عن انقسام التصور والتصديق من خلال ثانيات سبع هي: ضروري/نظري، ضروري/مطلوب، بدائي/نظري، هجمي/نظري، بدائي/كسي، ضروري/كسي، وفطري/غير فطري. وتوزعهم هذه التقسيمات على النحو التالي:

١- ضروري/نظري: ذهب أصحاب هذه الثانية إلى «أن العلم الحادث قسمان ضروري ونظري»^٣. ومن أعلام هذا التقسيم الباقلاطي، الآمدي، الأرموي،

(١) العطار، الحاشية، ص: ٢٨.

(٢) م. ن.

(٣) الأخضرى، شرح السلم، ص: ٢٠٥؛ الباقلاطي، الإنصاف، ص: ٢٣؛ الآمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ١، ص: ١٥؛ الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ١٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٧؛ الزركشى، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٨؛ الدمشقى، إيضاح المبهم، ص: ٥؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٨.

الإيجي، الزركشي، الدمنهوري والعطار، مع الإشارة إلى أن البعض استبدل، خلال كلامه عن هذا الأمر، الضروري بالبديهي والنظري بالكسيبي، كما فعل العطار مثلاً عندما قال: «الانقسام إلى البديهي والكسيبي إنما يجري في العلم الحصولي والعلم الحادث».

٢ - ضروري / مطلوب: وقال به ابن الحاجب، فبعد ذكر التصور والتصديق كفسمين للعلم، صرخ بأن «كلاهما ضروري ومطلوب»، وتابعه فيه الإيجي، مع أنه ذكر مع أصحاب التصنيف الأول أيضاً، فكانه، ه هنا، ساوي بين المطلوب والنظري.

٣ - بديهي / نظري: بعد تقسيم العلم إلى تصور وتصديق ذهب أصحاب هذه الثانية إلى القول: «وليس الكل من كل منها بديهياً، وإنما جهلنا شيئاً ولا نظرياً، وإن لا لدار أو تسلسل، بل البعض من كل منها بديهي والبعض الآخر نظري يحصل بالفكرة». ومن أقطاب هذا المذهب كل من القزويني، الرازى والجرجاني، مع الإشارة إلى أن القطب الرازى في كتابه «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، اعتمد ثنائية الأرموى: ضروري / نظري، أما الجرجانى فقد تبنى في تعريفاته تقسيماً ثلاثة غير مسبوق للعلم، هو بديهي / ضروري / استدلالي، مع أن استخدام مصطلحى ضروري / بديهي إما أن يكون بالترادف فلا معنى للتكرار وبالتالي لا يصح التقسيم، وإما أن يكون البديهي أخص من الضروري متضمناً

(١) العطار، الحاشية، ص: ٢٩.

(٢) ابن الحاجب، مختصر المتنى الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٣) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المتنى الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٤) القزويني، الرسالة التمسية، ص: ١٢ - ١٦؛ الرازى، حرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ الجرجانى، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢.

فيه، وهنا أيضاً لا معنى لجعله قسماً قائماً بذاته. وهذه مسألة سندود إليها عند تحليل هذه المفاهيم.

٤ - هجمي / نظري: وقد ذكر هذه الثنائية الغزالي فقال: «وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»^٤.

والملاحظ أن ثلاثة من التقييمات السالفة اشترك أصحابها في مصطلح النظري واختلفوا في المصطلح الآخر، فتنوع بين ضروري وبدائي وهجمي.

٥ - بدائي / كسيبي: وقد ذهب أصحاب هذه الثنائية إلى «أن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بدائياً وقد يكون كسيباً»^٥.

ومن أعلام هذه القسمة الفخر الرازي وصدر الدين الشيرازي والطار، الذي استخدم هذه الثنائية كمرادف لثنائية ضروري / نظري، كما سبقت الإشارة.

وهنا لابد من الوقوف عند المذهب الذي كان عليه الإمام الرازي، من اعتبار أن التصورات كلها بدائية، وأن الانقسام إنما يجري في التصديقات، وهو المذهب الذي صرّح به في كتابه المحصل، تحت عنوان القول في التصورات، فقال: «وعندي أن شيئاً منه غير مكتسب»^٦. وهو مذهب قد رجع عنه إلى جريان التفسيم في كل من التصور والتصديق.

٦ - ضروري / كسيبي: ذكر أعلام هذا التفسيم بأن التصور والتصديق يقتسمان بالضرورة والاكتساب^٧. وأشهر هؤلاء الطوسي، الحلي،

(١) الغزالي، المنخول، ص: ٤٢.

(٢) الرازي، أصول الدين، ص: ٢١؛ الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٨.

(٣) الرازي، المحصل، ص: ٢٥.

(٤) التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٩٦؛ الطوسي، التجريد، ص: ١٩٢؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢؛ اليزيدي، الحاشية، ص: ١٣؛ الخيشمي، التذهيب، ص: ٥٣.

الافتازاني، البزدي، الخبيصي، وأبو منصور البغدادي^١. اتفق أصحاب التقسيميين الآخرين على مصطلح كسيبي، واختلفوا على المصطلح الآخر، فمنهم من سماه ضرورياً، فنقط مع أصحاب التقسيم الأول والثاني على الضرورة، ومنهم من سماه بديهيأً فنقط مع أصحاب التقسيم الثالث على البدائية.

٧ - فطري / غير فطري: وهي ثنائية اعتمدتها السهروردي، فقال بعد تقسيمه العلم إلى تصور وتصديق: «فمنهما فطري.. ومنهما غير فطري»^٢.

٤٠٢ - تحليل الثنائيات ومقارنتها

بعد الانتهاء من تصنيف الثنائيات، لابد من تحليلها تحليلاً مفهومياً ومعرفة المقصود من كل منها دلالياً واصطلاحياً، وبالتالي معرفة مدى اللقاء أو الاختلاف بين الأعلام حولها أو فيها.

١ - تحليل الضروري ومرادفاتته:

سنعمل أولاً إلى تحليل النصف الأول من الثنائيات عند الجميع، والتي استخدمت كبدائل، وهي مصطلحات: ضروري، بديهي، فطري وهجمي، ومن ثم تحليل النصف الآخر من الثنائيات وهي: نظري، مطلوب، كسيبي وغير كسيبي، ومقابلة عناصر كل قسم ببعضها البعض لمعرفة مدى ارتباطها بعناصر القسم الآخر.

(١) قال: «إن علوم الناس وسائر الحيوانات هي ضربان: ضروري ومحسب». انظر: الباقلاطي، الإنصاف، هامش رقم ٢، ص: ٢٣.

(٢) السهروردي (يعنى بن جيش)، اللمحات، حقه وقدم له أميل المعلوف، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٩١م، ص: ٥٨.

١١ - الضروري:

استعمل مصطلح الضروري في مقابل النظري والكسي والمطلوب في التقسيمات السابقة، وكبديل للبديهي والهجمي، فما علاقته بهذه البدائل؟ وكيف عرف ومثل له؟

لقد جعل البعض الضروري مرادفاً لليقيني، الشامل للضروري والنظري، باعتبار أن الضروري هو ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله، سواء كان حصوله مقدوراً لنا بأن يكون عقيب النظر؛ عادة بخلق الله تعالى، لا بتأثير قدرتنا فيه، أو لم يكن حصوله مقدوراً لنا، وعليه فالعلوم كلها ضرورية. وبه قال الإمام الرازى؛ فإن القسم الأول أي الضروري ابتداءً، هو البديهي والضروري، والقسم الثاني هو الكسي، كما يستفاد من شرح المواقف وحاشية السيالكوتى^١. وإليه ذهب إمام الحرمين الجويني^٢، وابن القشيري حيث قال: «العلوم كلها ضرورية جلية، وأن النظر هو التردد في أنحاء الضروريات، غير أن الضروريات لما انقسمت إلى مهجوم عليه في المرتبة الأولى، وإلى ما يحتاج فيه إلى فكر، سُمي أحد القسمين ضرورياً والآخر نظرياً». والملاحظ أن من رادف بين اليقيني والضروري، إنما نظر إليه باعتبار التأثير، وهو المذهب الأشعري القائل بأن لا تأثير للعبد في فعله، بل هو خلق الله وكسب للمخلوق، والضرورة يمعنى اليقين «لا تنافي التوقف على النظر، إنما تنفي توقفه عليه وجوباً لا عادة»^٣. وعليه، يكون الخلاف في البناء الكلامي والفلسفي للمسألة لا في واقعها الإجرائي والواقعي. ومن هنا نجد أنهم

(١) أنظر: التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١١١٨.

(٢) أنظر: م. ن؛ صبحي، في علم الكلام، ج ٢، ص: ١٥١.

(٣) الزركشى، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٩.

(٤) الإيجي، المواقف، ص: ١٢.

عندما وصلوا إلى تقسيم الضروري، المستخدم بمعنى البقيني، قسموه إلى ضروري ونظري أو ما يرادفهما.

وهناك من ذهب إلى القول، بأن الضروري هو خصوص المقابل للنظري أو ما يرادفة، وحذوه بما «لزム أنفس المخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه؛ نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدى في النفس من الضروريات»^١. وأمثاله من التعريفات، نذكر منهم الباقلاني^٢، والبغدادي^٣، الذي قسمه أيضاً إلى حسي وبدائي، والبدائي إلى بدائي في الإثبات وبدائي في التقي^٤، والأمدي الذي عرفه بأنه «العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال»^٥، وكذلك فعل الإيجي^٦.

١٠٢ - الضروري مراوف للبدائي:

يستعمل الضروري في أحد معانيه كمراوف للبدائي بالمعنى الأخص، أي الأولى، والذي يعرف عادة بما يكون مجرد تصور الطرفين كافياً في جزم العقل بالنسبة بينهما^٧.

ولكن إطلاق الضروري على البدائي بالمعنى الأخص، لا يكون إلا بقيد

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣.

(٢) قال: والفرق بينهما {الضروري والمكتسب} من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب، واستدلاله عليه، ووقع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه؛ أنظر: م. ن، هامش ٢، ص: ٢٣.

(٣) أنظر: م. ن، هامش ٣، ص: ٢٣.

(٤) الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج ١، ص: ١٥.

(٥) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ١١.

(٦) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١١٨؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٨.

وضمية، والتعريف هبنا واضح أنه في الضرورة الذهنية أو العقلية دون الحسية، وهو ما سلحوه فيما سيلي من موقف الزركشي.

كما وأطلق الضروري كمرادف للبداهي بالمعنى الأعم، وعرف بأنه ما «لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يتعجب»^١.

وقال الزركشي إن تعريف الضروري بالذى لا يقع عن نظر واستدلال «خاص بالعقلى منه، أما الحسى فهو العلم بالمحسوسات، وأما المركب منهما؛ فإن كان الحسى سمعاً فهو المتواترات، وإلا فالتجربيات والحدسيات»^٢. ومن أصحاب هذا التعريف كل من الجرجانى والزركشى، كما مر، والأرموى الذى عرف بأنه ما «لا تحتاج في تحصيله إلى نظر»^٣، أو تأمل كما قرر الأخضري^٤، الدمنهورى^٥، الدسوقي^٦، الطوسي^٧، الفتازانى^٨، البىزدى^٩، والخيفى^{١٠}. أما الحلى فقد فصل بين التصورى والتصديقى منه، فقال: فالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب.. والضروري من التصديق ما لا يتوقف الذهن فى

-
- (١) الجرجانى، التعريفات، ص: ٤٣؛ التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١١٨.
 - (٢) الزركشى، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٩.
 - (٣) الأرموى، مطالع الأنوار، ص: ١٠.
 - (٤) أنظر: الأخضري، شرح السلم، ص: ٢٥.
 - (٥) أنظر: الدمنهورى، إيضاح المعجم، ص: ٦.
 - (٦) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٥٢.
 - (٧) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ١٩٢.
 - (٨) أنظر: الفتازانى، تهذيب المتنق، ص: ٨.
 - (٩) أنظر: البىزدى، الحاشية، ص: ١٣.
 - (١٠) أنظر: الخيفى، التذهيب، ص: ٥٢.

الحكم بالنسبة على غير تصور الطرفين^١.

وإذا أردنا أن نقارن بين ميادين استعمال الضروري بمعنىه، أي البدائي بالمعنى الأعم والبدائي بالمعنى الأخص، لوجدنا أن الضروري المستخدم في تقسيم التصور والتصديق، إنما استُخدم إجمالاً، وفي الأغلب الأعم، من قبل العلماء المناطقة والأصوليين والمتكلمين، كمرادف للبدائي بالمعنى الأعم، الشامل للنظري والحسي والمركب منها. وهو ما يمكن أن تشير إليه المعلومات الدالة في عداد الضروريات والأمثلة عليها، فقد ذكر الباقلاني منها «العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدى في النفس من الضرورات»^٢. وفسر العلم الابتدأ في النفس بنحو «علم الإنسان بوجود نفسه، وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والصحة والسلق، والعلم بأن الصدرين لا يجتمعان، وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق، وكل معلوم بأوائل العقول، والعلم بأن الشمر لا يكون إلا من شجر أو نخل، وأن اللبن لا يكون إلا من ضرع، وكل ما هو مقتضى العادات»^٣.

وعند ذكر الضروريات عدد التهانوي منها: «المحسوسات بالحواس الظاهرة.. ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة؛ كعلم الإنسان بألمه ولذته، ومنها العلم بالأمور العادية، ومنها العلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها؛ كعلمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»^٤. وقد مر تقسيم الزركشي لها إلى عقلي وحسي ومركب منها، ويدخل في هذا الأخير

(١) الحلي، الجوهر النفي، ص: ١٩٢.

(٢) الباقلاني، الإنصاف، ص: ٢٣.

(٣) م.ن، ص: ٧٤.

(٤) التهانوي، كشف، ج ٢، ص: ١١١٦.

المتوارات والتجريبيات والحدسات^١. وقال البغدادي إنه ما تدركه الحواس الخمس والبديهي، الذي عُرِفَ بأنه ما لزم أنفس الخلق، وهذا الأخير قسمان بديهي في الإثبات؛ كعلم العالم منا بوجود نفسه، وبما يجد في نفسه من الم ولذة وجوع وعطش وحرّ وبرد وغم وفرح ونحو ذلك، والثاني علم بديهي في النفي؛ كعلم العالم منا باستحالة المستحيلات؛ وذلك كعلمه بأن شيئاً واحداً لا يكون قدّيماً ومحدثاً، وإن الشخص لا يكون حياً وميتاً في حال واحد، وأن العالم بالشيء لا يكون جاهلاً به من الوجه الذي علمه في حال واحدة^٢. ومثل الأخضرى للضروري بالعلم «بأن الواحد نصف الاثنين والنار محرقة»^٣، وفصل الذهنورى بين التصديقى والتصورى من الضروريات، فاعتبر التصورى إدراك المعنى والتصديقى إدراك وقوع النسبة^٤. وصرّح الدسوقي بأن الضروري مرادف للبديهي بالمعنى الأعم، وصادق بأن «لا يتوقف على شيء أصلاً كإدراك أن الواحد نصف الاثنين، فيما إذا توقف على حدس كإدراك أن نور القمر مستفاد من نور الشمس، أو تجربة كإدراك أن السمقونى مسهلة للصفراء، وحيثئذ فيدخل في الضروريات القضايا الأولية والحدسية والتجريبية»^٥.

ولا بد من الإشارة، هنا، إلى أن بعض المعلومات المصنفة ضرورية، والتي أوردناها في الاستشهادات السالفة، دليل على ما ذهبنا إليه من اعتبار عدد كبير

(١) انظر: الزركشى، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٩.

(٢) البغدادي، أصول الدين، نقلأً عن عماد الدين حيدر أحمد في تحقيقه لكتاب الإنفاق للباقلاوى، هامش رقم ٣، ص: ٢٣.

(٣) الأخضرى، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٤) انظر: الذهنورى، إيضاح المبهم، ص: ٦.

(٥) الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٥٢.

من الأعلام العلم الحضوري كجزء من العلم الحادث في مقابل القديم، ويستعمل عادة في مقابل الحضوري؛ بمعنى أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق، وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري، والحضوري يندرج تحت الضروري منه، ذلك أن تعريف العلم الحضوري والتمثيل له «بأنه حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن؛ كعلم زيد لنفسه»^١، أو ما يكون «نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني؛ كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية»^٢. أو العلم الحاصل «بحضور الأشياء نفسها عند العالم؛ كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها»^٣، يوضح، بلا لبس، أنه أحد أقسام الضروري، أعني به، ما عرف بالمشاهدات أو الوجdanيات من مواد القضايا، وأمثالهما الموحدة خير شاهد على ذلك. وقد ذكر الباقلاطي منها «علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة والألم والغم..»^٤، أما التهانوي فذكر منها «المحسوسات بالحواس الباطنة، كعلم الإنسان بألمه ولذته..»^٥، وعدة منها البغدادي علم العالم منا «بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع..»^٦. وهو ما ستلحظه بوضوح أكبر عند معالجة مواد القضايا.

- (١) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٥٦.
- (٢) الشيرازي، التصور والتصديق، ص: ٣٠٦.
- (٣) التهانوي: كشاف، ج ٢، ص: ١٢٢٠.
- (٤) الباقلاطي، الإنصاف، ص: ٢٤.
- (٥) التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١١١٦.
- (٦) البغدادي، أصول الدين، نقلًا عن عماد الدين حيدر أحمد، كتاب الإنصاف للباقلاطي، هامش ٣، ص: ٢٣.

ولما كان الضروري مستخدماً عملياً كمرادف للبيهي بالمعنى الأعم لا بالمعنى الأخص، وقد مر تعريفه، ستتجاوز الوقوف على البيهي لتطابقه مع الضروري.

١٠٣ - الهجمي:

استخدم الغزالى مصطلح الهجمي في مقابل النظري، أي أنه يأتي بالمقارنة مع مصطلحي الضروري والبيهي، إما كبديل أو كرديف. وهذا ما سيوضح من خلال التعريف الذي قدم له، والأمثلة التي سبقت لبيانه، فما الذي قصده الغزالى بهذا المصطلح؟ وكيف عرفه؟ وما هي الأمثلة التي أوردها عليه؟

العلم الهجمي عند الغزالى هو قسم من العلم الحادث والقسم الآخر هو النظري، قال: «أما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري»^٤، وقد عرفه بما يضطر إلى علمه بأول العقل^٥، ومن أمثلته «العلم بوجود الذات والآلام واللذات»^٦.

١٠٤ - الفطري:

وضع صاحب هذا التقسيم، أي السهوروبي، الفطري في مقابل غير الفطري، وهو ما ينقسم إليه كل من التصور والتصديق. وهو لم يختلف عن سواه إلا بإبدال الضروري بالفطري والنطري بغير الفطري، ومقارنة المتن بغيره من المتون توضح الترافق بين مصطلحه ومصطلح غيره، قال: «اعلم أن العلم

(٤) الغزالى، المنخلو، ص: ٤٢.

(٥) م. ن.

(٦) م. ن.

إما تصور أو تصديق.. فمثهما فطري كتصور مفهوم الشيء، وكتصديقك بأن الكل أعظم من الجزء، ومنهما غير فطري كتصور الملك والنفس، وكتصديقك بأن للكل مبدأ^١. وبالمقارنة بين هذا التقسيم للعلم، والذي لم يُعرف فيه كل من الفطري وغير الفطري، وبين غيره من التقسيمات، فإنها بالرغم من اختلافها في الاصطلاحات والتسميات، إلا أن مصاديقها والأمثلة التي أوردت عليها واحدة، وكان صاحبها فقط استبدل الضروري أو البديهي بالفطري والنظري غير الفطري^٢.

إن مصطلحات ضروري، بديهي، هجمي، فطري، وبعد الاستقراء لتعريفاتها، قد تبدو متغيرة ومتخالفة للوهلة الأولى، إلا أن المحقق يرى أن الضروري استعمالياً وضع في مقابل النظري والمطلوب والكسي، وكذلك استُخدم البديهي في مقابل النظري والكسي. وما توحد مقابلات الضروري والبديهي إلا علامة على ترادفهما. ثم إن مصاديق الضروري عند قراءتها تفصيلية تجلو الموقف تماماً، إذ عَدَ، على سبيل المثال، من التصديقات الضرورية أو البديهية الأوليات وما للحسن مدخل فيه على نحو الإجمال أو التفصيل.

والأمر نفسه ينطبق على مصطلح الهجمي الذي استخدم في مقابل النظري، وعلى الفطري المستعمل في مقابل غير الفطري.

(١) السهوردي، اللمحات، ص: ٥٨.

(٢) انظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٠؛ لوامع الأسرار، ص: ١٢. وقارن بين الأمثلة التي أوردتها الرازي لكل من الضروري والنظري، وبين التي أوردتها السهوردي لكل من الفطري وغير الفطري.

٢ - تحليل النظري ومرادفاته

وننتقل الآن إلى تحليل القسم الآخر للثنايات وهي: نظري، كسي، مطلوب، غير فطري، والمقارنة فيما بينها ومعرفة العلاقة التي تحكم هذه المفردات.

٢١ - النظري:

استُخدم مصطلح النظري في مقابل الضروري، البدائي والهجمي، وقد عرَّف الباقلاطي أنه «ما احتاج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحججة. ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه»^١. وعرَّفه الفزويني بأنه ما «يحصل بالفكرة»^٢.

وذهب القطب الرازي أيضاً إلى أن النظري «ما يحتاج في حصوله إلى نظر كصور حقيقة الملك والروح والتصديق بحدوث العالم»^٣، وذكر في شرح الشمسية أنه ما «يتوقف حصوله على نظر وكسب كصور العقل والنفس، وكالتصديق بأن العالم حادث»^٤. والنظري عند الأمدي هو «العلم الذي تضمنه النظر الصحيح»^٥، وبه قال الإيجي^٦. أما الجرجاني فتابع الرازي، ومن سبق ذكر أقوالهم، بأنه «الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب؛ كصور النفس والعقل، وكالتصديق بأن العالم حادث»^٧.

(١) الباقلاطي، الإنصاف، ص: ٢٣ - ٢٤.

(٢) الفزويني، رسالة الشمسية، ص: ١٦.

(٣) الرازي، لواحم الأسرار، ص: ١٠.

(٤) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢.

(٥) الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، ج١، ص: ١٥.

(٦) انظر: الإيجي، المواقف، ص: ١١.

(٧) الجرجاني، التعريفات، ص: ٤٤١؛ حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٣.

وهو عند الزركشي مالم يكفي مجرد تصور طرفي القضية في الجزم به^١ فالتصور النظري كمعرفة الملك والروح.. والتصديق النظري كالعلم بأن العالم حادث^٢. وعبر عنه الأخضرى، بما «يحصل بالنظر والاستدلال؛ كالعلم بأن الواحد عشر عشر المائة، وبأن العالم حادث»^٣. وتابعه الدمنهوري، في «إيضاح المبهم» بقوله: «إن النظري من كل من التصور والتصديق ما احتاج للتأمل.. ومثال التصور النظري إدراك معنى الواحد نصف سدس الاثنتي عشر.. ومثال التصديق النظري إدراك وقوع النسبة في قولنا الواحد سدس الاثنتي عشر»^٤.

قد مر في التعريف السالفة مفردات هي: النظر، الفكر، الكسب، الروية، الاستدلال، والتأمل، إلا أن مفردتي النظر والفكر تكررتا في أغلب المواقف، فما المقصود بكل من هاتين المفردتين؟

١ - **النظر:** «النظر هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»^٥. وقد نسب الإيجي هذا التعريف إلى أرباب التعاليم، فهو عندهم اكتساب المجهول بالمعلومات^٦.

وحدة الباقلاطي بأنه «الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن»^٧. وعرفه الأرموي والقطب الرازي بأنه «ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير

(١) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٨.

(٢) أنظر: م، ن، ص: ٥٩.

(٣) الأخضرى، شرح السلم، ص: ٢٥.

(٤) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ٦.

(٥) الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٥٢؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٤٢؛ التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٧٠٦.

(٦) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٢٢.

(٧) التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٧٠٥ ح الإيجي، المواقف، ص: ٢١.

الحاصل^١. وذكر الأخير بأن تقييد الأمور بالحاصلة دون المعلومة أولى، إذ «يندرج في موال جميع الأقيسة^٢».

أما من رأى « مجرد التوجّه؛ فمثُلهم من جعله عدميًّا، فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات، ومنهم من جعله وجوديًّا، فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبيهه بتحديق النظر في المبصرات^٣».

وقد تداخل النظر والفكر عند أعلام المفكرين، فعدّهما البعض متزادفين في حين فرق بينهما البعض الآخر.

ب - الفكر: عرَّف القطب الرازي الفكر بأنه «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول، كما إذا حاولنا تحصيل معرفة الإنسان، وقد عرفنا الحيوان والناطق، وربناهما بأن قدمنا الحيوان وأخْرَنَا الناطق، حتى يتأنِّي الذهن منه إلى تصور الإنسان، وكما إذا أردنا التصديق بأن العالم حادث، ووسعنا المتغير بين طرفي المطلوب، وحكمنا بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، فحصل لنا التصديق بحدوث العالم^٤. وتعريف الفكر، ه هنا، هو حرفيًا تعريف النظر السالف. وعليه، يكون النظر والفكر متزادفين، وهو ما قال به كل من الدسوقي والعطار^٥.

وقد عرَّف ابن سينا - بالمثل - بانتقال الإنسان «عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها، تصدِيقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسلِيماً إلى أمور غير حاضرة فيه^٦».

(١) الأرموي، مطالع الأنوار، ص: ١٠؛ الرازي، لواع الأسرار، ص: ١١.

(٢) م. ن.

(٣) الإيجي، المواقف، ص: ٢٢.

(٤) الرازي، تحرير الراعد المنطقية، ص: ١٦.

(٥) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٥٦؛ العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٦) ابن سينا، الإشارات والتبيهات، المنطق، القسم الأول، ص: ١١٩ - ١٢٤.

وعرض الطوسي في شرحه للإشارات معانٍ ثلاثة للفكر، مع أنه تبني التعريف السالف الذكر، فقال: «الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة.. أي حركة كانت، إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات، فقد يسمى تخيلة، وقد يطلق على معنى أخص من الأول: وهو حركة من جملة الحركات المذكورة توجه النفس بها من المطالب، متعددة في المعاني الحاضرة عندها، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها، إلى أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب. وقد يطلق على معنى ثالث وهو أخص من الثاني: وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطلب جزءاً منه، وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطلب.

والأول: هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الإنسان.

والثاني: هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق.

والثالث: هو الفكر الذي يستعمل بإيازاء الحدس^١. والفكر المستخدم هنا

في التعريف، هو بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة.

إذ، فلقد استُخدم الفكر تارة بالمعنى الثاني، وتارة بالمعنى الثالث، وفي قول العطار: «فالمتقدمون ذهبوا إلى أن الفكر مجموع الحركتين وذهب المتأخرُون إلى أنه الترتيب اللازم للحركة الثانية»^٢. إشارة إلى هذا الأمر، إلا أن الاختلاف في الاستخدام لا يخرج النظر والفكر عن الترافق على القولين بحسب العطار، قال: «ويراد الفكر النظر على القولين»^٣، وذكر التهانوي أن الرأي المشهور هو ترافق الفكر والنظر^٤. وقيل: «الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، القسم الأول، ص: ١١٩ - ١٢٠.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٨٥.

ضمنه ، ذكره أبو الفتح فقال: «وربما يفرق بينهما بأن الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم لهما، والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب»^١.

٢٠٢ - الكسيبي:

استخدم المناطقة الكسيبي في مقابل الضروري والبديهي. فإن كان الضروري أو البديهي هو ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، فالكسيبي خلافه، أي ما يتوقف حصوله على نظر وكسب^٢: كصور العقل والإنسان وكالتصديق بأن العالم حادث^٣. ومثل لها الفخر الرازى بقوله: «والتصورات الكسيبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن...، والتصديقات الكسيبية كقولنا الإله واحد والعالم محدث»^٤. وبناءً على التعريفات والأمثلة المقدمة آنفًا، يمكن القول إن الكسيبي والنطري مترادافان. إلا أن البعض ذهب إلى جواز الكسب بغير النظر، وبذا جعل الكسيبي أعم من النطري، فقد ذكر في شرح العقائد النسفية، أن الأكسابي «علم يحصل بالكسب»، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليل الحدقة ونحو ذلك في الحسيبات^٥. وأصحاب هذا المذهب، جعلوا العلم الحاصل بالحواس أكسابياً.

(١) انظر: م. ن.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٥٦.

(٣) انظر: الخصيسي، التذهيب، ص: ٤٩ - ٥٣؛ البرزدي، الحاشية، ص: ١٣؛ التفتازاني، تهذيب المنطق، ص: ٦٨؛ الحطّي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢.

(٤) انظر: م. ن.

(٥) الرازى، أصول الدين، ص: ٢١.

(٦) الهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٣٦٣.

أي حاصلًا ب المباشرة الأسباب بال اختيار، بخلاف الآخرين الذين جعلوه ضروريًا
أي حاصلًا بلا استدلال^١.

وبالختصار يمكن القول إن من جوز الكسب بغير النظر جعل الكسي أعم
من النظري، ومن لم يجوزه قال النظري والكسي متادفان.

٢٠٣ - المطلوب:

هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري، وعلى هذا ذكر ابن الحاجب
والإيجي أن كل من التصور والتصدق ضروري ومطلوب^٢.

فإن كان التصور الضروري لا يتقدمه تصور يتوقف عليه، لانتفاء التركيب
في متعلقه كالوجود والشيء، فالمطلوب بخلافه، «أي يطلب مفرداته بالحد»^٣.

وإن كان التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه، فالمطلوب
بخلافه، أي يطلب بالدليل^٤. وأوغل الإيجي في تمييز التصور المطلوب بأنه ما
كان متعلقه مركباً، فالمركب يكتسب الحد دون البسيط، ولأنه مركب تطلب
مفرداته لتعرف متميزة^٥. أما المطلوب التصديقي، فهو ما «يتقدمه تصدق يتوقف
عليه، وهو دليله، فيطلب بالدليل»^٦.

وقيل المطلوب أعم من الدعوى، وهو إما تصوري كمامية الإنسان، أو

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهي الأصولي، ج ١، ص: ٦٤؛ الإيجي، شرح مختصر
المنتهي الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهي الأصولي، ج ١، ص: ٦٤.

(٦) م. ن، ص: ٦٤ - ٦٥.

تصديقي مثل العالم حادث. ويسمى أيضاً مطلباً لما يطلب به التصورات، مثل قولهم الإنسان ما هو؟ والتصديقات كقولهم هل العالم حادث؟^١

إذًا، فالنظري يطلق على مقابل الضروري والبدائي والهجمي، ويسمى أيضاً كسباً ومطلوباً، إلا عند من ذهب إلى أن الاكتسابي، «ما يكون حاصلاً بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار؛ كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليل الحدقة ونحو ذلك في الحسبيات». عليه، يكون الكسي أعم من الاستدلالي، وتكون الحسبيات مثلاً اكتسابية. إلا أن السائد بين أعلام التراث غيره، إذ غالباً ما عُرِّف النظري أو الكسي بما يتوقف حصوله على نظر وكسب.^٢

إن الغاية الأساس من إفراد قسم بأكمله لبحث انقسام العلم إلى أقسامه، لاسيما انقسامه إلى ضروري ونظري ومرادفاتهما، هي التوقف مليأً عند خصوص التصديق الضروري والنظري لا التصوري، لأنها هي التي تشكل مواد القضايا أو مواد القياس، التي سندرسها في الفصل التالي، سواء كانت يقينية أو غير يقينية، قطعية أو ظنية، بحيث تشكل اليقينية المرتكزات والأسس المؤثرة للعلوم، فهي مادتها البنائية التي منها يُشَاد صرحها ويعلو، لأنها إما مبادئ أو مرتكزة إلى مبادئ، وبمعنى آخر، فهي إما ضرورية أو نظرية. بينما تشكل غير اليقينية أو

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٥٧٠.

(٢) أنظر: م، ن، ج ٢، ص: ١٧١٠.

(٣) أنظر: م، ن، ج ٢، ص: ١١١٧.

(٤) أنظر: الخصي، التذهيب، ص: ٤٩ - ٥٣؛ اليزدي، الحاشية، ص: ١٣؛ الفتازاني، تهذيب المتنطق، ص: ٦٨؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٢؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٤١؛ وحاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٣.

الظنية المادة البنائية لسائر الاعتقادات الأخرى، والتي تنتج بحسب موادها الفنون والصناعات المتوعة، من جدل خطابة، سفسطة وشعر.

ولذا سيكون الفصل الثاني من الباب الثاني، عبارة عن دراسة مواد القضايا التي عرفها التراث العربي - الإسلامي لتمييز اليقيني منها وغير اليقيني، وبمعنى آخر، ما يصبح وصفه بأنه علم وما لا يصبح، ما يصدق عليه مفهوم العلم كما حللناه وما لا يصدق، وعلام من المبادي والموداد نستطيع تأسيس علومنا؟

الفصل الثاني:
مواد القضايا
التفرقة بين العلم واللام علم

القسم الأول: مبادئ اليقين؛ الأسس البنائية للعلم
قراءة في الحدود، المصادر والحجية.

القسم الثاني: مواد القضايا غير اليقينية أو الظنية

القسم الثالث: تفاوت العلوم؛ تعليل وترتيب

تشكل مواد القضايا ركناً أساسياً من ركني القياس، فكما أن للصورة دورها الأساس والوازن في صحة القياس، وكذلك الأمر بالنسبة لمادة القضية. وقد أولى المناطقة أهمية كبيرة لبحث مواد القياس، باعتبارها الضابطة التي تحدد القيمة العلمية لكل إنتاج معرفي، بعد مراعاة الصورة أو الشكل القياسي، والتي تميز الصناعات الخمس: البرهان، الجدل، الخطابة، السفسطة والشعر.

وما سنقاربه في هذا الفصل - بعد ما سلف من تعريف العلم وتحديد عناصره الضرورية والكافية، وانقسامه إلى ضروري ونظري - هو البحث عن هذه المواد، كما قرأها المناطقة المسلمين، ومعرفة مدى انتظام كل منها على مفهوم العلم موضوع التحليل؛ اعتقاد صادق جازم لوجب، بشقيه الضروري والنظري، أو لا انتظامها، وبالتالي اندرجها تحت الأقسام الأخرى للتصديق التي سبق لنا بحثها بحثاً تفصيلياً، ومن ثم معرفة القيمة العلمية لكل صنف من أصناف مواد القضايا، والتي ستشكل المدخل الجوهرى لتقسيم الناتج المعرفي العربي - الإسلامي. وقبل التطرق إلى البحث عن أصناف مواد القضايا، لابد من تدوين بعض الملاحظات:

١ - أساس التقسيم

تجدر الإشارة هنا، إلى أن معظم المناطقة اعتمدوا في تقسيم مواد القياس،

أو مواد القضايا، كمبدأ أو أساس، ثانية من الثنائيات التالية: يقينية/ غير يقينية^١، قطعية/ ظنية^٢، الواجب قبولها/ غيرها^٣، ومصدق به/ غير مصدق به (متخيل)^٤. يستنتج من هذه الثنائيات، أن الثلاث الأولى منها، تغييرات مختلفة لمضامين واحدة من حيث المفهوم، فيما الثانية الأخيرة، تلحظ من ضمنها عموم المقدمات أو القضايا التي تحدث تصديقاً في النفس، بغض النظر عن طبيعة التصديق، سواء كان ظناً، جهلاً مركباً، وهماً أو علمًّا يقينياً. ولذا تضمّن القسم الأول كل أنواع التصديقات، في حين لم يشمل القسم الثاني، أي غير المصدق به، سوى المتخيل، لأنه عند أصحابه ليس من التصديقات.

٢ - أصناف مواد القضايا باعتبار العدد

تفاوتت أصناف مواد القضايا بين علمٍ وآخر، وكذلك أعدادها، بل أكثر من ذلك فهي تفاوتت عند الشخص الواحد أحياناً بين كتاب وكتاب. فمدارك اليقين، على سبيل المثال، عند الغزالى، تفاوتت عدداً وصنفاً، فهي أربعة في

(١) أنظر: الفرويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الغزالى، معيار العلم، ص: ١٣٨ – ١٤٢؛ الأرموى، مطالع الأنوار، ص: ٣٤٨ – ٣٤٩؛ الرازى، لوازم الأسرار، ص: ٣٤٨ – ٣٤٩؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٦؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٧ – ٣٨؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٦؛ الخصى، التنهىب، ص: ٤١٧ – ٤٢٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٧ – ٤٢٢.

(٢) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٣ – ٣٦.

(٣) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ١٩٩؛ الحلى، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، القسم الأول، ص: ٣٤١؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ١٣؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢١٩.

«معيار العلم»: أوليات، محسوسات، مجريات وقضايا فطرية القياس^١، وأصبحت في «محك النظر» خمسة: أوليات، محسوسات ظاهرة، مشاهدات باطنية، تجربيات ومتواترات^٢. ووصلت إلى ستة في «المستصفى»، وهي الخامسة المذكورة في مجلك النظر إضافة إلى المقرونة بالقرآن^٣.

وأصناف مواد القضايا تتراوح عند الأعلام بين العشرة أصناف والخمسة عشر صنفًا، باعتبار أن العنوان العام هو مواد القضايا، أما إذا كان العنوان العام هو مبادئ القضايا، فإنه لا يلحظ النطري في أصنافه. وعليه تتراوح مبادئ القضايا بين تسعة أصناف وأربعة عشر صنفًا. والفرق بين التسميتين، أو الأولى يندرج تحتها عموم أصناف القضايا المستعملة في جميع أنواع الأقise، سواء كانت مبادئ أو مستندة إلى مبادئ، وبمعنى آخر، سواء كانت ضرورية أو نظرية. أما الثانية، أي مبادئ القياس أو القضايا، فهي المستغنية عن البيان والحججة. وإذا اعتبرنا أن النظريات صنف ثابت عند الجميع، والكل معترف بها، بقي أن نبحث عن المبادئ من ناحية الصنف والعدد، وهي المتدرجة من التسعة إلى الأربعة عشر صنفًا.

١٠٢ - التصنيف القساعي:

الأرموي	الأعلام	مبادئ قضايا	الألغاز	الآراء	الافتراضات	الافتراضيات								
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

(١) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٣ - ١٦٩.

(٢) أنظر: الغزالى (محمد بن محمد)، محك النظر، تحقيق ضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م، ص: ١٠٥ - ١٠٢.

(٣) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٦.

٢٠٢ - التصنيف الأحد عشرى: ويشترك فيه ابن سينا في الإشارات،

الأيجي والجرجاني في المواقف وشرحه، وهو التالي:

الجرجاني	الأيجي	ابن سينا	الأعلام مبادئ القضايا
x	x	x	أوليات
x	x	x	مشاهدات
x	x	x	فطريات
x	x		مجربات
x	x		متواترات
x	x		حدسيات
x	x	x	وهيمات
x	x	x	مشهورات
x	x	x	مقبولات
x	x	تقريريات	مسلمات
		x	مشبهات
		x	مظنونات
		x	مخيلات
x	x		مقرونة بالقرائن

جدول يبني بالتصنيف الأحد عشرى لمبادئ القضايا

٣ - التصنيف الإثنى عشرى: ومن أصحابه: القزويني، السهروردي،

الحلي، الأخضرى، الدمنهوري، السيالكتوى، الرازى في تحرير القواعد المنطقية،

التغافانى في التهدىب، الخبصى والعطار فى حاشيته.

الاعلام الميداني	الاعمار	المعنى	المجازي	المكون في	ـ	ـ	المعنى في	المفهومي	ـ	ـ	الأعلام الميدانية	
											الاذاعة	الراديو
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	أوليات	
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	x	x	ـ	ـ	مشاهدات	
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	x	x	ـ	ـ	محوسات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	تجربات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	متواترات	
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ظريبات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	حدسيات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	وهبات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مشهورات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مقبولات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مسلمات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مشبهات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مظنونات	
x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	مخيلات	

جدول بياني بالتصنيف الإثنى عشري لمبادئ القضايا

٤،٢ - التصنيف الثلاث عشرى: ومن أصحابه الطوسي في شرح الإشارات، الساوي في البصائر النصيرية، الرازي في لوع الماء والأسرار، والدسوقي في التجريد الشافي، على اعتبار المشاهدات صنفاً واحداً يندرج تحتها الظاهرة منها والباطنة، وإنما مع أصحاب التصنيف الأربع عشرى، باعتبارهما صنفين

مستقلين، وهو مالم يتخذ منه موقفاً واضحاً. والباجوري في شرحه للسلم المسمى بإيضاح المعجم.

الباجوري	الدسوقي	الرازي	الساوي	الطوسى	الأعلام	مبادىء القضايا
x	x	x	x	x	أوليات	
x	x				مشاهدات	
x	x				محسوسات	
x	x	x		x	مجربات	
x	x	x		x	حدسات	
x	x	x	x	x	متواترات	
	x	x	x	x	فطريات	
x	x	x	x		وهميات	
x	x	x	x	x	مشهورات	
			x	x	مشهورات في بادئ الرأي	
x	x	x	x	x	مقبولات	
x	x	x	x	x	مسلمات	
x	x	x	x	x	مشبهات	
x	x	x	x	x	مخيلات	
x	x	x	x	x	مظنونات	

جدول ي ANSI بالتصنيف الثلاث عشرى لمبادئ القضايا

٢، ٥ - التصنيف الأربع عشرى: ومن أعلامه ابن سينا في البرهان، الطوسي في التجريد في المتنق، والدسوقي، كما مر، على أحد الأوجه التي قدمها. وفيما يلى الجدول البياني.

الطوسي	ابن سينا	الأعلام مبادئ القضايا
x	x	أوليات
محسوسات	محسوسات	محسوسات
محسوسات	محسوسات	مشاهدات
x	مجربات	مجربات
x		حدسات
x	x	متواترات
x	x	فطريات
x	x	وهبات
x	x	مشهورات
x	x	مقبولات
x	x	مسلمات
x	x	مشبهات
x	x	مشهورات في بادي الرأي
x	x	مظنوئات
x	x	مخيلات
	x	مشهورات محدودة

جدول بياني بالتصنيف الأربع عشرى لمبادئ القضايا

ينبغي التذكير أن الجداول السابقة لا تلحظ إلا مبادئ القياس، لا كل مواد القياس، أي أنها استثنىت المواد المكتسبة أو النظرية التي تستند في نهاية الأمر إلى المبادئ، وعددها يرقى إلى ستة عشر صنفًا، وإذا أضفنا إليها النظريات تصبح سبعة عشرة صنفًا، وهي:

أوليات، مشاهدات، محسوسات، مجريات، متواترات، حدسيات، فطرية القياس، وهميات، مشهورات، مقبولات، مسلمات، مشبهات، مظنونات، مخيلات، مشهورات في بادي الرأي، مقرونة بالقرائن ونظريات. وهي التي سنعمل إلى دراستها تفصيلياً في الفصل التالي.

القسم الاول

مبادئ اليقين: الأسس البنائية للعلم

قراءة في الحدود، المصادر والحجية

١ - الأوليات

قوم المنطقة والمتكلمون والأصوليون الأوليات على أنها من أهم مبادئ اليقين، فرتبوها أولاً، بل ذهب البعض، كالطوسى والحلبي، إلى اعتبار الأوليات عمدة المبادئ جمِيعاً ورئيسها. ذلك أن الأوليات هي «القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكته وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيها توقف إلا على وقوع التصور والفطانة للتركيب، ومن هذه ما هو جلي للكل، لأنَّه واضح تصور الحدود، ومنها ما ربما خفي وافتقر إلى تأمل الخفاء في تصور حدوده^١. واختصر البعض تعريفها فقال: «ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين»^٢.

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المنطق، ص: ٣٤٤ - ٣٤٥؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٤؛ المستصفى، ج ١، ص: ٤٤ - ٤٥؛ الحلبي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٩٧؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٧ - ٤١٨؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٤٨؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ السهروردى، اللمحات، ص: ٩٠؛ الجرجاني، شرح له

وبنعتبر آخر، هي قضايا يكون مجرد تصور طرفيها كافياً في جزم العقل بالنسبة بينهما^{٣٩}. ويقال لها أيضاً البدويات بالمعنى الأخص، إذ أطلق البعض البدوي على الضروري، وقد مرّت وسمّاها البعض الأولى الواجب قوله^{٤٠}.

وقيد الساوي الأوليات بقيود عدمية، تنفي عنها ما قد يختلط أو يشتبه بها من القضايا، فقال هي: «القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، من تعلم أو تخلق بخلق أو جب السلامة والنظام، ولا تدعوا إليها قوة الوهم، أو قوة أخرى من قوى النفس، ولا يتوقف العقل في التصديق بها إلا على حصول التصور لأجزاءها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق»^{٤١}.

والتوقف في الحكم بعد تصور الطرفين في هذا النوع من القضايا، إنما يقع «إما لنقصان الغريزة كما للصبيان والبله، وإما لتدنى الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام والجهال»^{٤٢}.

ومن الأمثلة التي أوردت على القضايا الأولية:

^{٣٩} المواقف، ج ٢، ص: ٩٣٧ التعريفات، ص: ٩٣٩ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨، الخصي، التذبيب، ص: ٤١٧ - ٤١٨؛ الدمشقى، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الياجورى، (إبراهيم بن محمد)، حاشية السلم، المطبعة الحميدية المصرية، مصر، ١٣١٣هـ، ص: ٩٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٤٠) أنظر: الرازى، لواع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٤١) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ١٤.

(٤٢) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠.

(٤٣) العطار، الحاشية، ص: ٤١٨؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٨؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٢.

الكل أعظم من الجزء.
 الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية^١.
 الثلاثة مع الثلاثة ستة.
 الاثنين أكثر من الواحد^٢.
 علم الإنسان بوجود نفسه.
 التقىضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر^٣.
 الواحد نصف الاثنين^٤.
 السماء فوقنا والأرض تحتنا^٥.
 وقد اعتبر جميع المخاطقة أن الأوليات هي من اليقينيات، بل وأوكدها على الإطلاق، وهي تقوم حجة على الغير^٦، باعتبار أن الكل يشترك فيها.

٢ - المحسوسات / المشاهدات

لقد استُخدمت المحسوسات والمشاهدات كمترادفاتين؛ وقسمت إلى ما يُدرك بالحواس الظاهرة وإلى ما يُدرك بالقوى الباطنة. كما واستُخدمت المحسوسات للإشارة إلى خصوص ما يُدرك بالحواس الظاهرة، ووُقعت المشاهدات في مقابلها. وقد استُعملت المشاهدات للدلالة على خصوص ما

(١) أنظر: الساوي: البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠.

(٢) أنظر: الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٤.

(٣) أنظر: الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٤.

(٤) أنظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الجرجانى، التعريفات، ص: ٩٣٩ الخىصى، التذهيب، ص: ٤١٨؛ الباجورى، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٥) أنظر: الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٤؛ أيضاً: ج ٢، ص: ٤٢.

يدرك بالقوى الباطنة وأطلق عليها مصطلح وجدانيات، وأيضا للدلالة على المدرك بالحس الظاهر، إضافة إلى استخدامها بالمعنى الأعم؛ أي المدرك بالحس الظاهر والقوى الباطنة معاً. عليه، فهناك خمسة استخدامات لهذين المصطلحين: اثنان منها للتراويف بين المشاهدات والمحسوسات بالمعنى الأعم، أي:

المشاهدات \hookrightarrow المحسوسات، وهي تنقسم إلى:

- أ - ما يدرك بالحواس الظاهرة.
- ب - ما يدرك بالقوى الباطنة^١. أما الاستخدامات الأخرى فللأخص من الدلالات. عليه، فالأقسام الخمسة هي:
 - ١ - المشاهدات \hookrightarrow محسوسات + وجدانيات^٢.
 - ٢ - المشاهدات \hookrightarrow الوجانيات، أي ما يدرك بالقوى الباطنة^٣.
 - ٣ - المشاهدات \hookrightarrow ما يدرك بالحواس الظاهرة^٤.
 - ٤ - المحسوسات \hookrightarrow ما يدرك بالحواس الظاهرة^٥.

(١) أنظر: الفزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٠٠؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٥؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ المطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧؛ الرازبي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٣) أنظر: الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٥؛ الأخضرى، شرح السلّم، ص: ٤٨؛ الدمنهوري، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

(٤) أنظر: الرازبي، لواع الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٥) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٤٤٥؛ الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٥؛

٥- المحسوسات \Leftrightarrow مشاهدات + وجدانيات^١

وهناك رأي أورده شارح سلم العلوم، اعتبر فيه أن المشاهدات هي الاسم الشامل لثلاثة أصناف من القضايا هي:

أ- ما يدرك بالحس الظاهر.

ب- ما يدرك بالقوى الباطنة (ومنها الوهميات).

ج- ما تدركه النفس.

وجعل للصفتين الأخيرتين اسماءً جاماً هو الوجدانيات^٢. هذا إضافة إلى مصطلح الوجدانيات والذي استعمل في خصوص ما يدرك بالحواس الباطنة^٣، وقد ذهب أكثر المصنفين المناطقة إلى القول بالترادف بين المشاهدات والمحسوسات.

٤٠١ - المشاهدات:

«وهي قضايا يحكم فيها بقوى ظاهرة أو باطنة كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفاً وغضباً»^٤، أي أن هذه القضايا يصدق بها العقل بواسطة الحس ظاهراً أو باطناً. يقول الغزالى: «فإن العقل المجرد إذا لم يقتن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركتها بواسطة الحواس، وهذه أوليات حسية، ومن هذا

^١ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨؛

المنهوري، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

^٢ (١) أنظر: الرازى، لوازم الأسرار، ص: ٣٤٨.

^٣ (٢) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

^٤ (٣) أنظر: الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ الرازى، لوازم الأسرار، ص: ٩٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٣.

^٥ (٤) القزوينى، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٠٠.

القبيل، علمنا بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوة وإدراكاً وإحساساً، فإن ذلك انكشف للنفس بمساعدة قوى باطنية^١.

وقد درج أكثر المناطقة عند الكلام على المشاهدات على تقسيمها إلى صنفين بحسب واسطتها، وهما:

١- القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة.

٢- القضايا التي تكشف للنفس بواسطة القوى الباطنة.

وقد خص البعض الصنف الأول باسم المحسوسات، والثاني باسم الوجдانيات. وعليه، تكون المشاهدات بهذا الإطلاق أعم من المحسوسات وأعم من الوجدانيات.

في مقابل استخدام المشاهدات بالمعنى الأعم، أطلق البعض المشاهدات على خصوص المدرك بالقوى الباطنة، وإن لم يسمها الوجдانيات فمصاديقها هي عينها، في حين أن البعض الآخر سمي خصوص ما يدرك بالقوى الباطنة بالوجدانيات، لأنه جعل المقسم هو المشاهدات، أما من جعل المشاهدات صنفاً قائماً بذاته في مقابل المحسوسات، فقد استخدمها كرديف للوجدانيات، كما فعل الدمنهوري مثلأً. ومن خصائص هذا النوع من القضايا: المشاهدات بالمعنى الأخص، أنه يدرك بالحواس أو القوى الباطنة من غير توقف على عقل أو حاجة إلى حس خارجي. وفي سياق كلام الغزالى على المشاهدات قال إنها: «كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرجه، وبجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس، فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية».

(١) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٥ - ٣٤٦؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠؛ الحلى، الجوهر التضيد، ص: ٢٠٠؛ الجرجانى، التعريفات، ص: ٢١٥؛ الباجورى، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي^١.
إلى جانب الاستعمالين الآتيفين للمشاهدات، فقد استخدمت في
المحسوسات بالمعنى الأخضر، أي ما يدرك بواسطة الحواس الظاهرة، وهو ما
أشار إليه القطب الرازي بقوله: «والمحسوسات، وهي قضايا يحكم بها بواسطة
إحدى الحواس، وتسمى مشاهدات إن كانت الحواس ظاهرة، كقولنا: النار
حارة^٢.».

وبهذا المعنى نجد أن مصطلح المشاهدات مشترك لفظي، أطلق تارة على
المقسم وتارة على القسيمين، كل على حدة.

٤٤ - المحسوسات:

سلف القول أن المحسوسات استُخدمت كمرادف للمشاهدات، وهو النوع
الشامل للقضايا المدركة بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة، وعرقت بأنها: «قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الإحساس؛ إما بواسطة الحس الظاهر كالعلم بأن
الشمس مضيئة وأن النار حارة، فإنه لو لا الإحساس لما حكم العقل بمثل هذه
القضايا، ولهذا قال المعلم الأول: من فقد حساً فقد علمًا يؤدي إليه ذلك الحس...
وإما بواسطة الحس الباطني - ويسمى الوجدانيات - كالعلم بأن لنا فكرة وأن لنا
خوفاً وألمًا ولذة وسروراً^٣.»

وكذلك أطلقت المحسوسات على خصوص ما يدرك بالحس الظاهر وهو

-
- (١) الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٥؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهوري،
إيضاح البهيم، ص: ١٨.
(٢) الرازي، لواحم الأسرار، ص: ٣٤٨.
(٣) الحلي، الجوهر النفيض، ص: ٢٠٠.

الاستخدام الأغلب لها، وأعطها الفزالي تسمية أوليات حسية، ومثل لها بالقضايا التالية: القمر مستدير، الشمس منيرة، الكافور أبيض، الفحم أسود، النار حارة، والثلج بارد^١. وعرفها ابن سينا بأنها «القضايا التي إنما تستفيد التصديق بها من الحسن، مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وحكمنا بكون النار حارة»^٢.

و هنا أيضاً يمكن القول إن مصطلح المحسوسات مشترك لفظي يطلق تارة بالمعنى الأعم على المقسم، أي الشامل لما يدرك بالحواس الظاهرة والباطنة، وهو هنا يتساوى مع المشاهدات، وتارة يطلق على المقسم أي خصوص ما يدرك بالحواس الظاهرة.

٤٣ - الوجدانيلات:

ويرادفها المشاهدات بالمعنى الخاص، أو ما يدرك بالقوى الباطنة، وعرفت بأنها القضايا «التي نجدها إما بنفسنا أو بآلاتنا الباطنية، كعلمنا بوجود ذاتنا وخوفنا وغضبنا وألمنا وجوعنا وشبعنا»^٣، و «ما يكون مدركة بالحواس الباطنة»^٤. وقيل: «هي ما تدرك بالحواس الباطنة من غير توقف على عقل، كجوع الإنسان وعطشه ولذته وألمه»^٥، حتى أن البهائم تدرك هذه الأمور^٦. وقد أدرج شارح

(١) أنظر: الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٦ - ٣٤٥.

(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٣ - ١٢٤.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٠؛ الرazi، لوازم الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠.

(٥) الدمنهوري، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الأنصاري، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الفزالي، المستصفى، ج١، ص: ٤٥.

سلم العلوم الوهميات ضمن الوجدانيات^١. وإليه ذهب السيالكوتي والدسوقي في تحرير كلام القزويني والرازي على الشمسية وشرحها. فذكر السيالكوتي أن الشارح «أطلق الوجدانيات هئنا على ما يشمل القسمين - ما يكون إدراكه بحصوله نفسه عند المدرك، وما يكون إدراكه بمثاله - فلذا لم يذكر الوهميات قسماً سابعاً من الضروريات»^٢.

وقد دار نقاش في التراث العربي - الإسلامي حول طبيعة القوة المدركة للأمور التي يجدها الشخص من نفسه كالجوع والعطش والغضب، «هل هي إحدى القوى المدركة الخمسة المشهورة، أعني الواهمة والحس المشترك والخيال إلى آخرها؛ أم هي قوى أخرى يقال لها وجدانيات؟.. ثم إنه على القول بأنها إحداها، فالظاهر أنها الوهم، وعلى هذه، فالوهم إن أدرك المعاني الجزئية الجسمانية، أي القائمة بالجسم، كالغضب والجوع، التي يكون إدراكها بحصولها نفسها، سميت تلك المدركات وجدانيات، وإن أدرك المعاني الجزئية التي أدركها بمثالها سميت تلك المدركات وهميات»^٣.

والوجدانيات قليلة النفع في العلوم، لأنها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير، فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه^٤، إذاً هي حجة على الواجب لها فقط.

(١) انظر: العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج ٢، ص: ٢٤٣؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج ٢، ص: ٣٤٣.

(٣) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج ٢، ص: ٢٤٣؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج ٢، ص: ٣٤٣.

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٤.

وإن كان الحكم في الأوليات لا يحتاج لغير العقل بعد تصور الطرفين، فإن الحكم هنا، أي في المحسوسات أو المشاهدات، عموماً، يحتاج إلى واسطة غير العقل، وهي إما الحواس الخمس أو القوى الباطنة.

ولكن، هل مطلق محسوس هو من المبادئ اليقينية؟ قال شارح سلم العلوم: «ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات، بل لابد فيه من حكم العقل وقبوله، وإنما كان قوله لنا للسراب إنه ماء من المشاهدات، وكذلك سائر أغلاط الوهم والحس»^١.

وتدخل العقل في الحكم هو الذي يعطي لأي قضية مستفادة من الحواس كليتها، «ذلك أن الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً، كما في قولك هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الإحساس بجزئيات كبيرة مع الوقوف على العلية. فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض، ولا شك أن تلك الاحساسات تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة، فلو لا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات، لم يتميز الصواب عن الخطأ»^٢.

ولذلك قيل حول إمكانية وقوع المشاهدات أو المحسوسات مقدمات برهانية، إنها: «لا تنفع، لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس، فلا تفيد تصديقاً جازماً ثابتاً»، إلا أن يتدخل العقل بأن «يأخذ أمراً كلياً مشتركاً بين المحسوسات بمعونة الحس، ويحكم عليه حكماً كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة

(١) العطار، الحاشية، ص: ٤١٨.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٨ - ٣٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) العطار، الحواشي، ص: ٤١٨.

بتجربة أو غير ذلك، فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان^(١). وقد يبدو للبعض إلى القول أن هذا الأمر من قبيل الاستقراء، إلا أن الفرق بينه وبين الاستقراء أن هذا الأخير يُحتاج فيه إلى حصر الجزئيات حقيقة أو ادعاءً، وما هنا غير محتاج لذلك^(٢).

وإن كان أعلام التراث العربي - الإسلامي قد اتفقوا على قبول الحسيات كمصدر أساسي من مصادر المعرفة، إلا أنهم تنبهوا للأغلاط الممكنة للحس، والتي اتخذت كدعاية لرفضه والقول إنه لا يفيد اليقين لغلطه في أمور^(٣). وذكر الإيجي مجموعة من الأمثلة على غلط الحواس في معرض إيراد شبه المبطلين لحكم الحس في الجزئيات وتالي الكليات:

الأول: أنا نرى الصغير كبيراً، كالنار البعيدة في الظلمة، وكالعتبة في الماء ترى كالإجاصة.. وبالعكس كالأشياء بعيدة.

الثاني: أن الحس لا يميز بين الأمثال، فربما جزم بالاستمرار عند تواردها، كما تقول أهل السنة في الألوان، والنظام في الأجسام، فقام الاحتمال في الكل.

الثالث: النائم يرى في نومه ما يجزم به جزمه بما يراه في اليقظة، وكذا المبرسم، فجاز في غيرهما مثله.

الرابع: أنا نرى الثلوج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض، فإنما إذا تأملنا علمتنا أنه مركب من أجزاء شفافة^(٤).

وأجيب عنه بأن «جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات

(١) م. ن.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٤١٨ - ٤١٩.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ص: ١٥ - ١٦.

بمجرد الإحساس بالحواس، بل لابد مع ذلك من أمور توجب الجزم...، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً. ووضع الغزالي ضوابط لرفع الشك عن المحسوسات حيث قال: «ولا تشک في صدق المحسوسات إذا استثنىت أموراً عارضة، مثل ضعف الحواس وبعد المحسوس وكثافة الوسائل»^١.

وإن كان هذا هو المذهب السائد في كون المحسوسات هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس أو بمعونتها، إلا أن البعض جعل المحسوسات مُدركة للحواس باستقلال عن العقل، أو من غير حاجة إليه، وهو ما تبنّاه الرازى في تحرير القواعد المنطقية، والخيفي والأخضرى^٢ والدمنهوري؛ فذكر الرازى إن «الحاكم بصدق القضايا اليقينية إما العقل أو الحس أو المركب منها الانحصر المدرك في الحس والعقل... وإن كان الحكم هو الحس فهي المشاهدات، فإن كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات، كالحكم بأن الشمس مضيئة، وإن كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً»؛ وذكر الدمنهوري في سياق الكلام على حصر اليقينيات في الست «أن المعنى إما أن يستقل العقل به فهو الأوليات، أولاً يحتاج إليه فهو الوجدانيات والمحسوسات...».
واعتبر الخيفي أن المحسوسات هي «القضايا التي يحكم بها الحس»^٣.

- (١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٤٥؛ الإيجي، المواقف، ص: ١٦.
- (٢) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٥.
- (٣) انظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨.
- (٤) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.
- (٥) الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨.
- (٦) الخيفي، التذبيب، ص: ٤١٨.

وعارض التهانوي هذا المذهب لأنَّه «خلاف التحقيق، فإنَّ الحس آلة لإدراك العقل لا مدرك»^١، وقد حاول تأويل القول بحاكمية الحس «بأنَّ معنى كون الحس جازماً، أنَّ لا يتوقف جزم العقل بعد الإحساس على أمر آخر، فكأنَّ الحس هو الجازم»^٢.

وقد ذكر التوجيه نفسه السيالكتي في حاشيته على شرح القطب الرازي: حيث قال إنَّ معنى كون الحس حاكماً «أنَّه لا يتوقف حكم العقل بعد الإحساس على أمر آخر، فكأنَّه الحاكم بخلاف ما إذا كان الحاكم مركباً، فإنه حينئذ يتوقف الحكم على انتظام قياس خفي»^٣.

ورغم هذه الاختلافات حول المحسوسات، إلا أنَّ كل المنطقة قالوا بأنها من اليقينيات وجعلوها حجة على الغير، إلا أنَّ البعض اشترط ثبوت الاشتراك في أسبابها، أي فيما يقتضيها من مشاهدة^٤، سواء كانت ظاهرة أو باطنية، ومنهم من لم يشرطه وجعله في المجربات والحدسيات والمتواترات^٥.

٣ - للجريات

إنَّ كان الحاكم في الأوليات هو مجرد العقل، وفي المشاهدات هو الحس أو العقل بتوسط الحس، على اختلاف وجهات النظر، فإنَّ الحاكم في المجربات هو المركب من العقل والحس^٦، في غير السمعيات، ويقال لها التجربيات

(١) التهانوي، كشاف، ج١، ص: ٦٧٤.

(٢) م. ن.

(٣) السيالكتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤١ - ٢٤٢؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج٢، ص: ٢٤١.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج١، ص: ١٢٤ - ١٢٥.

(٥) أنظر: م. ن، ج٢، ص: ٤٤؛ الدمنهوري، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

(٦) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الدمنهوري، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

واطراد العادات^١، وذلك بشرط التكرار واقتراض قياس خفي.
وقد عرّفها ابن سينا بأنها «قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا تتكسر فتفيد
أذكراً بتكررها، فتتأكد منها عقد قوي لا شك فيه». وقبل هي قضايا «يصدق
العقل بها بواسطة الحس وشركة من القياس»^٢. وذكر الأخضرى أن التجربيات
تحصل «من العادات، كقولنا الرمان يحبس القوى، والنانخاء تهضم الشبع،
والتبخير بيذر البصل يسقط سوس الأضراس، وقد يعم، كعلم العامة بأن الخمر
مسكر، وقد يخنق، كعلم الطيب يأسفال المسهلات»^٣.

٣١ - شروط للتجربة

ما تقدم يمكن القول إن التجربيات أو التجربات هي قضايا يحكم فيها العقل
بواسطة الحس وتحتاج إلى أمرتين: المشاهدة المتكررة وانضمام قياس خفي^٤.

١ - القياس الخفي

وحقيقة هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في

(١) أنظر: الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ٤٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٢٤٦؛ الفزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الحطي،

الجوهر النضيد، ص: ٢٠٠؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ٩٨

الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩؛ التعريفات، ص: ٢٠٢؛ الخيشي، التذهيب،

ص: ٤١٨-٤١٩؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلن، ص: ٩٢

(٣) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ الرازى، لواحة

الأسرار، ص: ٣٤٨؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٤) الأخضرى، شرح السلن، ص: ٢٨.

(٥) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٦؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص:

.٣٤٧-٣٤٦

الأكثر من غير اختلاف^١، فإن «الحس إذا تكرر عليه اقتران شيء بشيء مراراً غير محصورة، وتكرر ذلك في الذكر، حصل في الذهن مع هذه الأذكار قياس طبيعي؛ وهو أن اقترانها لو كان اتفاقاً لا وجوباً لما اطرد في أكثر الأمور، وهذا مثل الحكم بأن السقمونيا مسهل للصرفاء، وأن الخمر مسكن، والضرب موجع، وأن الكواكب تطلع وتغيب وترجع وتستقيم، إلى غير ذلك من الحركات المرصودة. فإننا إذا رأينا حدوث الإسهال وتكرره مع تكرر شرب السقمونيا، علمنا قطعاً تكرر سبب موجب له، إذ لا يحدث حادث بلا سبب، فهو إما شرب السقمونيا أو أمر مقارن له، إذ لو لم يكن كذلك لم يتكرر الإسهال مع تكرره على الأكثر، فإن ما يكون بالاتفاق لا يدوم، أو لا يقع على الأكثر، فحكمنا بواسطة الحواس وهذا القياس أن السقمونيا المكرر عليه التجربة، المتعارف في بلادنا، مسهل للصرفاء^٢.»

وتتميز المجربات من القضايا عن الاستقراء «بأن الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي». عن الاستقراء «بأن الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي». فالقياس الخفي هو الذي يشير إلى وجود سبب ما خلف الظاهرة المشاهدة تكراراً ومراراً، وإن لم تعلم ماهية ذلك السبب، والعلم بالسبب يخولنا الحكم بوجود المسبب قطعاً^٣. وقد سمي هذا القياس بالخفي، لأن العقل لا يشعر به ، ولا

(١) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٥؛ أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٩٥.

(٢) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠ - ٢٢١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الرازى، لوازم الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) أنظر: الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩؛ الدسوقي، التجدد الشافى، ص: ٤١٩؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

يلتفت إليه ولا يشغله بلفظٍ.

قد دار سجال كبير بين الفلاسفة والمعترضة من جهة ، وبين معظم المتكلمين، لا سيما الأشاعرة، من جهة ثانية، حول مسألة السببية أو العلية. وقد سبق في باب العلم الإشارة إلى الخلاف حول العلم هل هو بالتوالد أم لا، فذهب المعترضة وال فلاسفة إلى القول بالعلاقة الذاتية والضرورية بين السبب والسبب أو العلة والمعلول، وأنكرها أصحاب الاتجاه الأشعري، وفندوها الغزالى في كتاباته لاسيما في كتابه *تهاافت الفلسفه*.

والغزالى كان منسجماً مع طروحته عندما أطلق على المجربات اسم اطراد العادات، أو العاديات، لأن العادة جرت على مشاهدة حصول احتراق القطن مثلاً عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وإنه لا علة سواه^١، فالفاعل حصرأ هو الله، أما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة^٢، فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبيباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزع الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المفترضات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه،

(١) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٦.

(٢) الغزالى، (محمد بن محمد)، *تهاافت الفلسفه*، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، ص: ١٩٦.

(٣) أنظر: الغزالى، *تهاافت الفلسفه*، ص: ١٩٦.

يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزء الرقبة، وإدامة الحياة مع جزء الرقبة^١.

٢ - التكرار:

إن كان الجميع قد اشترط التكرار في المشاهدات لحصول اليقين، فإنهم لم يحصروا عدد المرات بعدد محدود^٢، إلا أن الثابت أن «المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصبب عليه مائعاً فزال ألمه، لم يحصل له العلم بأنه المزيل، إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص، فربما يخطر به أن إزالته بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة، في أحوال كثيرة، وفي أحوال مختلفة، انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطدام بالنار مزيل للبرد والخيز مزيل لألم الجوع»^٣.

وقيل أيضاً: «وتضاف إلى أحوال الهيئة»^٤، بمعنى أن المشاهدة «إذا تكررت مقرونة ب الهيئة ما، من وقوع في زمان بعينه، أو على وجه معين، أو مع شيء لا غير، فالحكم الكلي إنما يحصل مقيداً بتلك القيود والشروط، فلا يحصل مطلقاً عنها البينة. وذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود، فله أن يحكم كذلك، وليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود»^٥.

(١) م.ن، ص: ١٩٥.

(٢) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٤٠.

(٣) الغزالى، المستصفى، ج١، ص: ٤٥-٤٦.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

(٥) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

وقد عدَت القضايا المجربة أو التجريبية من اليقينيات والضروريات عند الأغلب الأعم من المناطقة والمتكلمين، «وجعلها بعضهم من النظريات لملحظة قياس خفي، وجعلها بعضهم واسطة بين الضروريات والنظريات»^١. وأورد الباجوري رأياً يقول بأنها من النظريات ونسبة إلى بعض العلماء^٢. وهو ما لم تلحظه خلال استقرائنا لمقالات المناطقة، بل ما درج عليه هؤلاء اعتبار التجريبيات من القطعيات، إلا أنهم جعلوها حجة على من جربها لا على الغير^٣، «بسبب أنه لا يكون له تجربة... لعدم مشاركته في ذلك للمستدل»^٤.

والأمر نفسه ينسحب على سائر الحسبيات، أي ما للحس مدخل فيه، فهي ليست حجة على الغير إلا إذا ثبت الاشتراك في أسبابها، أعني فيما يتقتضيها من تجربة أو توادر أو حدس أو مشاهدة^٥.

إذًا، فالتجريبيات لا يمكن أن تثبت على جاحدها، «فإن جحودها إن كان مناكرة فلا مطمع في إفهامه، وإن كان لأنه لم يتول ما تولاه المجرب... فما لم ينسلك الطريق المفضي إلى هذا اليقين كيف يُسام اعتقدوه، ولا يمكن أن يزال شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها من المجريات... فإن تكرر الإحساس قد

(١) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) أنظر: الغزالى، المستصنى، ج ١، ص: ٤٥؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٢؛ التعريفات، ص: ١٢٤ - ١٢٥؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢٢١؛ الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٧.

(٤) الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨.

(٥) الجرجانى، شرح المواقف، ج ١، ص: ١٢٤ - ١٢٥.

تنعقد مع التجربة، واليقين المستفاد منها في بعض الواقع لبعض الأشخاص، ولا يحصل بمثلها له اليقين في واقعة أخرى... فلا يُغنى الاستشهاد بتلك الواقع المتيقنة مهما تختلف اليقين في هذه^١. فالقضايا التجريبية يتغاوت فيها الناس، فإن من لم يتول التجربة لا يحصل له العقل المستفاد منها^٢. فما نسميه تجربة إنما يكون بحصول اعتقاد محكم وثيق لا ريب للنفس فيه، وإنما تحصل هذه الوثاقة بكثرة التكرر^٣. أما البقاء على التردد فهو نفس الاستقراء الناقص^٤.
وقيل إن التجربة قد تفيد قضاةً جزئياً وربما أوجبت قضاةً أكثر ياً.

٤ - المتواترات

المتواترات أو التواترية^٥، هي القضايا التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواتر، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة وجود جالينوس وإقليدس^٦. وقيل هي «قضايا يحكم العقل بها بواسطة السمع عن جماع كثير أحال العقل تواطؤهم على الكذب، كالحكم بوجود مكة وب Gundad»^٧، وما

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٢٢١.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) انظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

(٧) م. ن؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١.

(٨) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الخبصي، التذبيب، ص: ٤٢٠؛ الدمنهورى، إيضاح البهيم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب^١، أو هو «الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أدعى النبوة وأظهر المعجزة على يده»^٢.

٤ - شروط التواتر:

اشترط في التواتر عدد من الشروط وهي: التكرار - بمعنى كمال العدد - وقياس خفي، كما في التجريبيات، وأن يكون مستندًا إلى المشاهدة أو المحسوس^٣، واستواء الطرفين والواسطة^٤، والأمن من التواطؤ على الكذب^٥، وأن يكون الإخبار عن علم لا ظن^٦، وغيرها من الأمور المتفق عليها والمختلف فيها. فذكر الغزالى في المستصفى شرطًا أربعًا لحصول العلم بخبر التواتر، وهي: «الأول: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم طنوه حماماً، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً

(١) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

(٤) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٥؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٠؛ الرازى، لوع المأمور، ص: ٣٤٨.

(٥) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢١؛ الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤؛ الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٣٨.

(٦) أنظر: الرازى، لوع المأمور، ص: ٣٤٨.

(٧) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤؛ الأنصاري، (محمد بن نظام الدين) فواتح الرحمن بشرح مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ، ج ٢، ص: ١١٦؛ الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٣٨.

وبكونه زيداً.. الشرط الثاني: أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس، إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنباء لم يحصل لنا العلم.. الشرط الثالث: أن يستوي طرفاً وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتواتر الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر خير مستقل بنفسه، فلا بد فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته..

الشرط الرابع: في العدد^١.

هذا وقد ذكر في المنخول أن علماء الأصول اشتربوا في التواتر: استواء الطرفين والواسطة، واستناد علم المخبرين إلى الحسن والضرورة^٢.

أما الآمدي ففصل في شروط التواتر بين متفق عليه ومختلف فيه؛ وفي المتفق عليه بين ما يختص بالمحبّر وما يرجع إلى المستمعين^٣. وجعل لما يختص بالمخبرين شروطاً أربع:

«الأول: أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حدٍ يمتنع معه توافقهم على الكذب.

الثاني: أن يكونوا عالمين بما أخبروا به، لا ظانين.

الثالث: أن يكون علمهم مستنداً إلى الحسن لا إلى دليل العقل.

الرابع: أن يستوي طرفاً الخبر وواسطته في هذه الشروط..»^٤.

(١) الغزالى، المستصفى، ج١، ص: ١٣٤.

(٢) أنظر: الغزالى، المنخول، ص: ٢٤٣.

(٣) أنظر: الآمدي، الإحکام، ج٢، ص: ٣٨.

(٤) ن: الأنصارى، فوائق الرحموت، ج١، ص: ١١٥ - ١١٦.

أما ما يرجع إلى المستمعين، فشرطه بأن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخيرَ به، غير عالم به قبل ذلك، وإنما كان فيه تحصيل حاصل^١، كما وأشار الآمدي إلى أن القائلين بنظرية العلم بخبر التواتر لا بضرورته، شرطوا تقدم العلم بهذه الأمور على حصول العلم بخبر التواتر، أما من زعم أنه ضروري فلم يشترط سبق العلم بها، لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى، فإن خلق العلم له علِّمَ أن الخبر مشتمل على هذه الشروط، وإن لم يخلق له العلم علِّمَ اختلال هذه الشروط أو بعضها^٢.

أما الشروط المختلفة فيها فقد جعلها الآمدي ستة، وهي:

الأول: ذهب قوم إلى أن شرط عدد التواتر، أن لا يحوفهم بلد ولا يحصرهم عدده..

الثاني: ذهب قوم إلى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم..

الثالث: ذهب بعضهم إلى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً..

الرابع: ذهب قوم إلى شرطه أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف..

الخامس: شرطت الشيعة وابن الراوندي وجود المعصوم في خبر التواتر، حتى لا يتلقوا على الكذب..

ال السادس: شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على أخبار أهل الذلة والمسكنة، لأنه إذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء، فإنه لا يؤمن تواتريهم على الكذب لغرض من الأغراض..^٣

(١) أنظر: م. ن.

(٢) أنظر: م. ن، أنظر: الأنصاري، فوائح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٥.

(٣) الآمدي، الإحکام، ج ٢، ص: ٤١ – ٤٤؛ أنظر أيضاً، ورود بعض هذه الشروط عند: م

لقد أجمل المناطقة في الكلام على التواتر، واكتفوا بتعريفه وكونه مفيداً للبيين، إلا أن الأصوليين أوغلوا في دراسة التواتر دراسة تفصيلية - كما مر في تفريعات الشروط، وكما سترى في إفاده التواتر العلم، وهل هو ضروري أم نظري - ذلك أن بحث التواتر هو بحث أساسي ومرتكز جوهرى في باب الخبر من مبحث السنة، والتي اتفق على أنها أحد الأدلة الشرعية الأساسية الواقعة في طريق استبطان الحكم الشرعي، ولذا كان لابد من التعاطي مع التواتر بشيء من الإسهاب والتفصيل، وإنما سُمي التواتر كذلك لأنه لا يقع دفعه، بل على التعاقب والتوالي^١. وفيما يلي قراءة تفصيلية لشروط التواتر.

١ - العدد أو تكرار الشهادات:

اشترط في التواتر تكرار الشهادات، فلا تكفي في حصول العلم به المرة الواحدة، وهو ظاهر في كلام المصنفين. واختلف في عدد الشهادات أو مبلغها لحصول اليقين، فذهب معظم المناطقة والمتكلمين والأصوليين إلى أن حصول العلم بخبر التواتر لا يتوقف على عدد محصور^٢، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد معلوم فقد أحال، فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد تؤثر الزيادة والنقصان فيه، وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين، فالإيقين هو القاضي بتواقي الشهادات لا عدد الشهادات^٣، وشرح الفزالي الأمر فقال: «ولا ينحصر

^١الأنصاري، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٨ - ١١٩، وكذلك ورود الشروط الخمس

^٢الأوائل عند: الفزالي، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٩ - ١٤٠.

(١) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩.

(٢) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٦٦.

(٣) ابن سينا، الإشارات، المتنقل، ص: ٥٤٩؛ القزويني، الرسالة الشمية، ص: ١٦٦؛ الساوي البصائر التصيرية، ص: ٢٢٢؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الرازي، تحرير القواعد له

العدد الموجب للعلم في عدد، ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط، بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علماً ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر^١. فكم من قضية حصل بها اليقين في عدد نزر، وكم من قضية يشهد بها عدد أكثر منه ولم يحصل اليقين^٢. وبالتالي فالامر يختلف باختلاف الواقع والأحوال^٣، وكذلك الأشخاص والأوقات^٤. وقيل: ليس المدار على العدد، بل المدار على كون المخبرين يمتنع تواظفهم على الكذب^٥، وعلىه «فكمال العدد يُعرف باليقين لا أن اليقين يعرف بالعدد»^٦.

إذًا، السادس أن لا عدد محدود لحصول اليقين في خبر التواتر، وقد خالف البعض هذا الاتجاه العام، وقالوا بعدد محدود يحصل معه العلم بخبر التواتر، إلا أنهم اختلفوا في قوله، فقيل: أربعة قياساً على شهود الزنا، وقيل: خمسة قياساً على اللعن، وقطع القاضي بتنفي الأربع، إذ لو أفاد اليقين لم تحتاج شهود الزنا إلى التزكية، وذلك بناءً على ما قاله، ووافقه أبو الحسين (البصري المعترلي) أن كل عدد أفاد علمًا بواقعة لشخص، فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص

١- حفظ المنطقية، ص: ١٦٧؛ لوعم الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠؛ الغزالى، المتخول، ص: ٣٤٢؛ المستصفى، ج ١، ص: ٤٦ و ١٣٥؛ الأمدي، الإحکام، ج ٢، ص: ٣٩-٤١؛ الأنصارى، فوائح الرحموت، ج ٢، ص:

.١١٨

(١) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٦.

(٢) أنظر: السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

(٥) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٦) الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ج ٢، ص: ٢٤٣.

آخر...، وتردد في الخمسة..، وقيل: سبعة قياساً على غسل الإناء من لوغ الكلب سبع مرات، وقيل: عشرة لقوله تلك عشرة كاملة، وقيل: اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل، وقيل عشرون، قال تعالى: عشرون صابرون، وقيل: أربعون، قال عليه السلام: خير السرايا أربعون، وقيل خمسون قياساً على القسامه^١، وقيل سبعون لاختيار موسى، وقيل: أزيد من ثلاثة عشر أهل بدر، وقيل: ما لا يحصرهم عدده^٢.

وذكر الأمدي الاختلاف في هذا الأمر، وأن المذاهب توزعت فيه على الخمسة والإثنى عشر والعشرين والأربعين - آخذنا من عدد أهل الجمعة - والسبعين وثلاثمائة وثلاثة عشر^٣، وعلق عليها الغزالى في «المنخول» بأن هذه جميعاً أعداد يضرب البعض منها البعض^٤.

(١) هي «الإيمان تُقسم على أولياء المقتول إذا أذعوا دم مقتولهم على ناس اتهمواهم به». ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت، مج ٥، ص: ٨٦، وفي لسان العرب عن ابن الأثير «القسامة»، بالفتح، اليمين كالقسم، وحقيقة أنها تُقسم من أولياء الدم خمسون نفراً على استحقاقهم دم صاحبهم إذا وجدوه قتيلاً بين قوم ولم يعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجدون خمسين يميناً، أو يقسم بها المتهمنون على نفي القتل عنهم، فإن حلف المدعون استحقوا الدية...». ابن منظور، لسان العرب، مج ١٢، ص: ٤٨١.

(٢) ابن عبد الشكور، محب الله، شرح مسلم الثبوت، مطبوع ضمن فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية ببلاط، مصر، ١٣٢٢هـ ج ٢، ص: ١١٦ - ١١٧ - ١١٨؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٦ - ١١٧ - ١١٨.

(٣) أنظر: الأمدي، الإحکام، ج ٢، ص: ٣٩؛ الغزالی، المستصفی، ج ١، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١٣٧ - ١٣٨؛ المنخول، ص: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) الغزالی، المنخول، ص: ٢٤١؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.

٢ - القياس الخفي:

وقد مر في المجربات، ومفاده هئنـا، أن الخبر هو «خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب، وكل خبر كذلك فمدلوه واقع». ^١
وقيل أن الخبر «لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، لكن التالي باطل». ^٢

٣ - الاستناد إلى المحسوس

الاستناد إلى المحسوس أو المشاهد شرط ضروري لاعتبار الخبر أو القضية متواترة، وهو ما تبنـاه أغلـب أعلام التراث العربي؛ الأـمـدي، الأنصاري، الحـلي، القطب الرـازـي، الجـرجـاني، الدـسوـقـي، العـطـارـ، إذ لا توـاتـرـ في العـقـلـياتـ. ^٣ وقد اـعـتـرـضـ عـلـيـهـ بـأـنـهـ قدـ اـسـتـدـلـ بـالـتوـاتـرـ عـلـىـ فـرـضـ الصـلـةـ، وـأـنـ السـاعـةـ حـقـ، وـعـذـابـ الـقـبـرـ وـالـشـفـاعـةـ حـقـ، مـعـ أـنـهـ مـعـ العـقـلـياتـ الـصـرـفـةـ، وـأـجـبـ بـأـنـهـ لـاـ استـدـالـ بـالـتوـاتـرـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـمـورـ بـلـ اـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ وـجـودـ قـوـلـ رـسـولـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ، الدـالـ عـلـىـ ذـلـكـ دـلـلـةـ قـطـعـيـةـ، وـهـوـ مـسـمـوـ مـحـسـوسـ، وـيـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ تـلـكـ الـأـمـورـ، بـكـوـنـ المـخـبـرـ بـهـ صـادـقـاـ مـنـ غـيرـ رـيبـ. ^٤ قال الغـزالـيـ: «والـشـرـطـ الـذـيـ لـابـدـ مـنـ لـتـحـصـيلـ الـعـلـمـ، أـنـ يـسـتـدـلـ عـلـمـ الـمـخـبـرـيـنـ إـلـىـ الـحـسـ وـالـضـرـورةـ، فـأـمـاـ مـاـ عـلـمـوـ بـالـنـظـرـ كـحـدـثـ الـعـالـمـ وـغـيـرـهـ، لـاـ يـلـمـ صـدـقـهـمـ فـيـهـ وـإـنـ بـلـغـواـ حدـ»

(١) العـطـارـ، الحـاشـيـةـ، صـ: ٤٠؛ أـنـظـرـ: الدـسوـقـيـ، حـاشـيـةـ تـحـرـيرـ الـقـوـاعـدـ الـمـنـطـقـيـةـ، جـ ٢ـ، صـ:

٢٤٣؛ السـيـالـكـوـتـيـ، حـاشـيـةـ تـحـرـيرـ الـقـوـاعـدـ الـمـنـطـقـيـةـ، جـ ٢ـ، صـ: ٢٤٣.

(٢) السـيـالـكـوـتـيـ، حـاشـيـةـ شـرـحـ الـمـوـاـقـفـ، جـ ٢ـ، صـ: ٤٠.

(٣) أـنـظـرـ: العـطـارـ، الحـاشـيـةـ، صـ: ٤٢٠.

(٤) مـ. نـ، صـ: ٤٢٠ - ٤٢١.

التواتر^١. ونقل الدسوقي عن السعد التفتازاني قوله: «ويشترط الاستناد إلى الحس، حتى لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة»^٢، وشرح المراد بالمشاهدة بأنها «ما يقابل الغيبة فنעם أنواع الإحساس، فالشرط الانتهاء إلى مطلق الحس الشامل للحواس الخمس، وإلا لزم أن خبر الجماعة الكثيرة جداً إذا كانوا عمياً لا يسمى تواتراً، ولو كان مستندًا إلى حس السمع، وليس كذلك، فخبر الجماعة الأولى التي أخبرت باشقاق القمر، مثلاً، من المشاهدات لا المواترات بالنسبة إليهم أنفسهم، وإنما يكون متواتراً بالنسبة لمن بعدهم»^٣.

وذكر الأنباري أن «المراد بالاستناد إلى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات، لا أنهم أخبروا بأنهم أحسوا»^٤.

٤ - استواء الطرفين والواسطة:

ومن الشروط التي ذكرت في صحة التواتر، استواء طرف الخبر والواسطة في الاستناد إلى الحس، وأن يكون الإخبار عن علم لا ظن، وأن يكون المخبرون قد انتهوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواظؤهم على الكذب^٥.

وذهب الفزالي المذهب ذاته في الاستواء، فمقومه عنده ثلاثة أمور؛ الاستناد

- (١) الغزالى، المنخل، ص: ٢٤٣؛ المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤؛ الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٣٨؛ الأنباري، فوائح الرحموت، ص: ١١٦؛ الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٥؛ الرازي، لواع الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٠؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٠.
- (٢) الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٠.
- (٣) الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٠.
- (٤) الأنباري، فوائح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٦.
- (٥) أنظر: الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٣٨.

إلى الحسن، الاخبار عن علم، وكمال العدد. وتوسّع فيه قائلاً: «فإذا نقل الخلف عن السلف وتواتت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر، لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، فلا بد فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرةهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته.. وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعض هذا وضعه الآحاد أولًا ثم أفسوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده، والشرط إنما حصل في بعض الأعصار فلم تستوفه الأعصار ولذلك لم يحصل التصديق، بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة وجود أبي بكر وعلي رضي الله عنهم وانتصافهما للإمامية، فإن كل ذلك لما تساوت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه»^١.

وذكر الأنباري في الاستواء أنه استواء جميع طبقات المخبرين، إن كان هناك طبقات، في مبلغ يفيد اليقين، «فيجب أن يكون المخبرون الأولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكذا المخبرون عنهم كذلك ، ثم وثم»^٢.

٥ - الاخبار عن علم لا ظن:

اشترط كل من الفزوي^٣، الأمدي^٤، الغزالى^٥، الأنباري^٦ وغيرهم، كون

(١) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤.

(٢) الأنباري، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٦؛ العطار، الحاشية، ص: ٢٤١.

(٣) أنظر: الفزوي، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.

(٤) أنظر: الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٢٨.

(٥) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤.

(٦) أنظر: الأنباري، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٦.

الخبرين «عاليمن متيقنين لا ظانين ولا شاكين بالمخبر عنه، إذ لا علم إلا عن علم»^١. ومثل له الغزالى بالقول إن «أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وليس هذا معللاً، بل حال المخبار لا تزيد على حال المخبار، لأنه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وإن كان عن ظن، ولكن العادة غير مطردة بذلك»^٢.

وفصل الأنصارى المسألة بقوله: «ولسائل أن يقول إن إفادة التواتر العلم بالعادة لا للزوم عقلي، فيجوز أن يكون إخبار الظانين يقوى ظن السامع بحيث يبلغ اليقين، فالأولى أن يحال إلى الضرورة، فإنما نعلم ضرورة أنه لو قال المخبرون نحن غير مستيقنين بالخبر، ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك، لا يحصل العلم قطعياً، وإنكاره مكابرة»^٣.

٦ - الأمان من التواطؤ على الكتب:

ومن اشترطه القطب الرازى حيث قال: إن حصول اليقين في التواتر يتوقف على أمرتين: الأمان من التواطؤ على الكذب واستناد الخبر إلى المحسوس^٤، وكذلك القزويني فقال: «هي قضايا يحكم بها لكثره الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والأمان من التواطؤ عليها»^٥.

وإن كان البعض قد جعل الأمان من التواطؤ على الكذب شرطاً مستقلأ، فإن البعض الآخر جعله صفة للمخبرين حكم بها العقل لكثره عددهم، فقوم لا

(١) م. ن.

(٢) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٤.

(٣) الأنصارى، فوائح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٦.

(٤) الرازى، لوعام الأسرار، ص: ٣٤٨.

(٥) القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.

يتصور تواطؤهم على الكذب لكرتهم^١، أما البعض الآخر فقد جعله التبيحة والمحصلة، باعتباره رديفاً لليقين وسكون النفس إلى الخبر، قال السهوردي، المتواترات «قضايا يحكم بها العقل يقيناً لكثرة الشهادات.. وتأمين النفس عن التواطؤ^٢».

٤،٢ - التواتر وإفادة العلم

ذهب المناطقة والأصوليون وأصحاب المذاهب، إلى أن القضايا المتواترة مفيدة للعلم^٣، ما عدا السمنية^٤ والبراهمة. فالسمنية حضرت العلوم في الحواس وقد وصف مذهبهم بأنه مكابرة ومعاندة؛ «فلولا التواتر لما ميز المرء بين أمه وسائر نساء العالمين^٥». إلا أنهم اختلفوا فيما بعد في كونه ضرورياً أو نظرياً، وفي

- (١) البرجاني، التعريفات، ص: ١٩٩؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٢؛ الدمنهوري، إيضاح المعجم، ص: ١٨؛ الخيشي، التذبيب، ص: ٤٢٠؛ الإيجي، المواقف، ص: ٩٣٨؛ البرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩؛ الحلي، الجوهر التضيد، ص: ٢٠١.
- (٢) السهوردي، اللمحات، ص: ٩٠ - ٩١.
- (٣) أنظر: الفزالي، المستصنفي، ج ١، ص: ١٣٢؛ الأمدي، الأحكام، ج ٢، ص: ٤٢؛ الأنصارى، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٣؛ الفزالي، المنخول، ص: ٢٣٥.
- (٤) هي فرقة من الفرق التي كانت قبل الإسلام والقاتلة بالتسلخ، قالوا بقدم العالم، وقالوا بإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثراهم المعاد والبعث بعد الموت (الفرق بين الفرق، ص: ٢٥٣). وذكر في مسلم الثبوت أنهم من البراهمة، وقال الأنصارى: المشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة وهم عبادة سومنات، اسم صنم كسره السلطان محمود بن سิกىكين، والسمنية قوم من الهند منكرو النبيوة. (أنظر: الأنصارى، فواتح الرحموت، ج ٢، ص: ١١٣).
- (٥) الفزالي، المنخول، ص: ٢٣٦.

كونه حجة على الغير أم لا.

ذكر الآمدي أن الجمورو من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة اتفقوا على «أن العلم الحاصل من خبر التواتر ضروري»^١. وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعى إنه نظري^٢.

وذهب العطار إلى أنه ضروري وأن ما قيل عن نظرته فضعيف^٣. وبه أول الباجوري نص الأخضرى قائلاً: «وكلام المصنف مبني على أن المتواترات من الضروريات، وجعلها بعضهم من النظريات، وجعلها بعضهم واسطة بين الضروريات والنظريات»^٤. هذا وقد عدّها جميع المناطقة موضوع الدراسة من اليقينيات الضرورية أو المبادئ، أي التي لا تطلب بدليل ونظر، أو المستغنية عن البيان والحجّة، وبهذا المعنى فهي ضرورية. ورد الغزالى على القائلين بنظريتها بأن «النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض... وكل علم نظري، فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكراً ثم طالباً، ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة وجود الشافعى رحمة الله طالبين لذلك. فإن عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره»، وإن عنيتم به أن مجرد قول المخبير لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس، مقدمتان، أحدهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباعين أغراضهم ومع كثرةهم على حال، لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفرقون إلا على الصدق، والثانية: أنهم قد اتفقا على

(١) الآمدي، الإحکام، ج ٢، ص: ٢٧.

(٢) أنظر: م. ن. الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٢؛ المنخول، ص: ٢٣٦؛ التهانوى، كشاف، ج ١، ص: ٥٢٢.

(٣) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢١.

(٤) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

الإخبار عن الواقع، فيبني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم. ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق، وإن لم تشكل هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق، وإن لم يشعر بشعورها.

وتحقيق القول فيه، أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغیر واسطة، كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري^١. وبمعنى آخر، فقد جعل الغزالى المتواترات من قبيل قضايا قياساتها معها، أما الأمدى فقد توقف في الجزم بالمسألة^٢ فقال: «إذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين»^٣.

والخلاف الآخر الذى وقع في التواتر، بعد الاتفاق على كونه مفيداً للعلم، هو: هل أن العلم الحاصل بالتواتر حجة على الغير أم لا؟ فذهب معظم المناطقة والمتكلمين والأصوليين إلى أنه ليس بحجة على الغير^٤ «إلا إذا شاركه في الأمور المقضية لها.. فلا يمكن أن يقنع جاجدتها على سبيل المعاكرة»، «ولا

(١) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) أنظر: الأنصارى، فوائع الرحموت، ج ٢، ص: ١١٤.

(٣) الأمى، الإحكام، ج ٢، ص: ٣٤.

(٤) أنظر: السهرورى، اللمحات، ص: ٩١؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤٢؛ الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الفزوى، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

(٥) الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٢؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

يمكن أن يزول شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها^١. ولعل الرد الأبرز على نفي حجية التواتر على الغير هو رد ابن تيمية، والذي ينسحب على المجربات والحدسات.

ومما جاء فيه، أن المبتنى عليه في نفي حجية هذا النوع من القضايا هو عدم الاشتراك فيها، في حين اعتبر في الحسيات والعقليات وجعلت لذلك حجة على الغير. وكان مدخله من ههنا للدحض اللاحجية على الغير؛ فبنو آدم «إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات؛ فإنهم كلهم يرون عين الشمس، والقمر، والكواكب، ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن ما رأاه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء، وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض صوته، فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم، وكذلك أكثر المرئيات.. وأما الشم، والذوق، واللمس، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه.. لكن قد يتتفقان في الجنس لا في العين، كما يتتفقون في شرب جنس الماء ومس جنس النساء. وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس، فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرِب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجريبوه، ولكن قد يتتفقان في الجنس، كما يجرِب قوم بعض الأدوية ويجرِب الآخرون جنس تلك الأدوية، فيتفق في معرفة الجنس، لا في معرفة عين المجرِّب^٢.

فإن كانت المتواترات، وكذلك المجربات والحدسات، تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على الغير - كما قال المناطقة - وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات، بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر، فإن الخبر

(١) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج ٢، ص: ١٢٣ - ١٢٤؛ أنظر: أيضاً، ن، ج ١، ص: ١١٢.

المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتت كون في سماعه مع العدد الكبير، لا سيما إذا كان العدد الكبير مئات وألوفاً، فبطاقة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر، فإذا نقل هؤلاء لقوم، وهؤلاء لقوم، وحصل العلم المتواتر لألم لا يحصي عددهم إلا الله، بخلاف ما يدرك بالحواس فإنه يختص بمن أحسه، فإذا قال «رأيت» أو «سمعت» أو «ذقت» أو «لمست» أو «شممت»، فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره؟ ولو قدر أنه شاركه في تلك الحسيات عدد، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها، ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر^(١).

أما القول بأن المتواتر مختص بالحسيات فلا يقوم به البرهان على المنازع، فيرد عليه ابن تيمية بأن الحسيات أعظم اخصاصاً، أما إذا كانت الحجة على حجية الحسيات الاشتراك في الجنس، فيقول إن المتواترات قد يُشترك في جنسها^(٢).

وهذا التفرد عند ابن تيمية في نظرته إلى المتواترات، وسجاله مع المنطقة والفلسفه حولها، مرده اتهامه لهم بأنهم مسكونون بها جنس رد ونقض ما تواتر عن الأنبياء من آيات ومعجزات وغيره. قال: «معلوم أن من شياطينهم من يقول: «المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع، ليدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - من الآيات والبراهين والمعجزات التي بعثوا بها، كما يدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات»^(٣).

وقد جعل ابن تيمية التفريق بين الحسيات والمتواترات في مناطق الحجية

(١) م. ن، ج ٢، ص: ١٢٤.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج ٢، ص: ١٢٩.

ونفيه - أي الاشتراك وعدمه - أصلًا من أصول الإلحاد والكفر^١، إذ بناءً عليه يمكن لقائل أن يقول: «هذا لم يتوارد عندي، فلا يقوم به الحجة على»^٢، ومن هنا الباب «إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي والصحابة والتابعين لهم بِالْحَسَانِ». فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا، كما يقول من يقول إن الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا الكون لهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم... وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجود لا يستلزم عدم الوجود... (بلْ كَلَّتِيْوَا بِمَا كُلِّمُوا يَحْتِلُّهُ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)^٣».

٥ - الحدسيات:

قيل في تعريفها إنها «قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك، وأذعن له الذهن»^٤، أو «هي القضايا المصدق بها بواسطة الحسن وحدس قوي يذعن الذهن بحكمه ويزول معه الشك»^٥. وقيل: «هي ما يحكم بها العقل والحسن من غير توقف على تكرره»^٦، و«قضايا يحكم بها العقل بواسطة

(١) م.ن، ج ١، ص: ١١٢.

(٢) م.ن.

(٣) يونس: ٣٩/١.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج ١، ص: ١١٤.

(٥) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٤٤٨؛ القزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧؛ الحلي، الجوهر التضيد، ص: ٢٠١؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩.

(٦) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢١.

(٧) الدمنهوري، إيضاح المعهم، ص: ١٨؛ أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧.

حدس من النفس بمشاهدة القرآن^١. وقيل: «هي القضايا التي يدركها العقل بواسطة حدس بين يفيد العلم^٢، وقضايا يحكم فيها العقل بواسطة لا بمجرد تصور الطرفين، كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن هذا الحكم بواسطة مشاهدة تشكلاه المختلف بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرابةً وبعداً^٣. وهذا المثال هو المعتمد عند الجميع في التمثيل للحدسيات، ومثل لها الإيجي والجرجاني بالقول إنها «علم الصانع ياتفاق فعله؛ فإنما لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم حكماً حديساً^٤، ومثل لها السهروردي بمن «رأى بنيناً على كمال هيئة، فحكم بأنه ما بناء إلا عالم بالبناء»^٥.

٥،١ مقارنة الحديسيات وللتجربات

الحدسيات جارية مجرى التجربات^٦ عند معظم المناطقة، ومن قبيلها^٧ في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي^٨.

- (١) الرازى، لواط الأسرار، ص: ٣٤٨؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨.
- (٢) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.
- (٣) الخصى، التذبيب، ص: ٤١٩.
- (٤) الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.
- (٥) السهروردى، اللمحات، ص: ٩٠.
- (٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٩؛ الساوى، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨.
- (٧) أنظر: الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧.
- (٨) الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤١٩؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٦٧؛ العطار، الحاشية، ص: ١٩؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٤٣٨.

إلا أنهم فرقوا فيما بين الحدسات والتجربيات من جهة «أن السبب في التجربة معلوم السبيبة فقط مجهول الماهية، وفي الحدس معلوم بالوجهين»^١، وأن السبب غير معلوم في التجربات إلا من جهة السبيبة فقط، «كان القياس المقارن لجميع التجربات قياساً واحداً، والمقارن للحدسات لا يكون كذلك، فإنها مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهيتها»^٢.

كما وذكر الدسوقي فرقاً آخر بين الحدسات والتجربيات منعاً للالتباس لاشتراكهما في تكرار المشاهدة عند الأغلب، والقياس الخفي، لأنّه وأنّ الحدسات تقع بغير اختيار بخلاف التجربيات^٣. وقد أشار ابن تيمية أيضاً إلى هذه التفرقة، مع أنه أميل إلى اعتبار الحدسات جزءاً من التجربيات العامة لا نوعاً قائماً برأسه، فذكر أنّ الحدسات يقضى العقل بكليتها كالتجربيات، «فالحس يعرف أعيانها ثم يتكرر فتعلم بالعقل القدر المشترك، لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يُعرف من الأمور السماوية، مثل أن ضوءه مستفاد اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابলته للشمس، فيحدهس أن ضوءه مستفاد منها.. وهذا يسمى في اللغة تجربيات، وكثير منهم أيضاً يسمى تجربيات، ولا يجعل قسماً غير التجربات»^٤. ومن عدّ الحدسات من التجربيات الغزالي في

(١) الحطبي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠١؛ العطار، الحاشية، ص: ١٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ الدسوقي، التجريد الشافعي، ص: ٤١٩؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨.

(٢) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠؛ العطار، الحاشية، ص: ٤١٩.

(٣) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافعي، ص: ٤٢٠.

(٤) أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج ٢، ص: ١٢٥.

معيار العلم، حيث جعل اليقينيات أصنافاً أربع: أوليات، عقليات، تجريبيات وقضايا قياساتها معها^١، وإليه ذهب ابن سينا في الإشارات^٢، مع فرق أن الأول لم يذكر المتأتias من ضمنها، وصرّح بها الثاني. وإن كان القياس الخفي هو شرط مشترك بين الجميع، إلا أن المشاهدة وتكرارها من الأمور المختلفة فيها، ففي حين ذهب ابن سينا، الطوسي، الساوي، الجرجاني، الحلي، الخبيصي، الدسوقي، العطار والغزالى وغيرهم إلى القول بال الحاجة إلى تكرار المشاهدات في الحدسies كما في التجربيات، نجد أن القطب الرازي، السهروردي والدمنهوري مثلاً لم يستطردوا الحدسies بالتكرار؛ فعرفتها القطب الرازي بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس - إن كان غير السمع - من غير حاجة إلى تكرار المشاهدات^٣، كما ونجد أن هناك من ذهب إلى أنه «لا يجب في الحدس المشاهدة مرة فضلاً عن تكرارها كما قيل، فإن المطالب العقلية التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوساً ولا ينال الحس حكمه، قد تكون حدسية، ولا يمكن المشاهدة هناك»^٤؛ وقد نقل هذا المذهب العطار عن سلم العلوم وشرحه. وذكر السالكوتى في حاشيته على شرح المواقف أن اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسies منطبق على خصوص القضايا «التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس.. وأما الحدسies العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها»^٥.

(١) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٣ - ١٦٨.

(٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٣.

(٣) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩٠.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤٨٩.

(٥) السالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٠.

تختلف الحدسات من حيث ضرورتها ونظريتها تبعاً لاختلاف الأشخاص^١ في قوة الذهن وصفاء النفس، فكل من كان أصفى ذهناً وأذكى فريحة كان أسرع في الحكم^٢، بل وبعض الحدسات بالنسبة لشخص نظريات بالنسبة لشخص آخر. لكن الحدسات في ذاتها كصنف من أصناف مبادئ القضايا هي من الضروريات، عند أغلب أعلام التراث موضوع الدراسة، مع أن البعض عدّها من النظريات^٣.

وذهب معظم المتناطقة والأصوليون إلى أن الحدسات كالتجربيات والمتواترات، وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، إلا أنها لا تقع حجة على الغير إلا إذا شاركه هذا الغير في الأمر المفضي لها^٤. فالحدسات للحدس عند أكثرهم يقينية لا يمكنه التشكك فيها، وفي الوقت نفسه، لا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه، حتى إذا تولى السلوك بنفسه، أفسده ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد، وإن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال. ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مُسِكٍّ، فلا ينبغي أن نطبع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريقة البرهان إلا إذا شاركتنا في

(١) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

(٢) أنظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢١.

(٣) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٤) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٢؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٨؛ الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٩.

ممارسته ليشار كنا في العلوم المستفادة منه، وفي مثل هذا المقام يقال: من لم يدق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدره^١.

هذا وقد زعم الباجوري أن «المتجه الذي درج عليه كثير من العلماء أنها من الظنيات»^٢. ولعل اشتراط السيالكتي، أن يكون الحدس قوياً لتحصيل قطعية الحدسات وبنقيتها من هذا القبيل، قال: «فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات، وللذا عدّها البعض من الظنيات»^٣.

ورجح الجلبي كونها من الظنيات فقال: «قد تكون الحدسات من الظنيات لا من الضروريات القطعية، وإنما جوز العقل نقضها، والعقل يجوز في المثال المشهور أن كون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد»^٤. وجعل الدمنهوري العلم بالحدسات من الظن القوي^٥. والمذهب الأعم في الحدسات أنها من الضروريات.

٦ - الفطرية القياس:

ويسمى هذا النوع من القضايا باسم قضايا قياساتها معها أيضاً. وذكره مجموعة من المناطقة باعتباره من مبادئ القياس، ووضعوه تحت عنوان اليقينيات أو القضايا الواجبة القبول، وعدده نوعاً قائماً بذاته، ومن هؤلاء نذكر ابن سينا، القزويني، الغزالى، الساوى، الحلى، القطب الرازى، الجرجانى والدسوقي، فى حين لم يذكره البعض، أو أدرجوه إما تحت الأوليات أو فى عدد النظريات.

(١) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) الباجوري، حاشية السلم، ج ٢، ص: ٩٢.

(٣) السيالكتي، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩.

(٤) الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٩.

٥ انظر: الدمنهوري، إيضاح المعهم، ص: ١٨.

والقضايا فكرية القياس عرّفت بأنها «يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور حدودها، كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتباين»^١. وقيل: هي قضيّا إنما يصدق فيها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزّب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطرت حدي المطلوب بالبال، خطر الوسط بالبال؛ مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة^٢. أما لو كان بدل الأربعة ثمانية وسبعين، لم يتمثل في الحال كونها زوجاً ما لم يعرف الوسط^٣. وقيل: هي قضيّا تكون تصورات أطراها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه^٤، ومثاله «قولنا الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتباين وكل منقسم بمتباين زوج»^٥.

وذكر الدسوقي أن القضيّا الفطريّة القياس في الأصل كسبية أو نظرية لا ضرورة، لكنها لما كان برهانها ضروريًا لا يغيب عن الخيال عند الحكم صارت هي ضرورة أيضًا، فكأنها لا تحتاج إلى ذلك^٦.

ووصفها الجرجاني بأنها قريبة من الأوليات^٧، ولذا وضعها «في المرتبة الثانية بعد الأوليات»، ذلك أن تصور الطرفين كاف في الجزم فيها، إلا أنه في الأوليات

(١) الفزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٢؛ الرازي، لواع الأسرار، ص: ٣٤٩؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٢.

(٣) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٣.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢١.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧.

(٦) الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢١؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٢.

(٧) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧.

(٨) أنظر: م. ن، ج ٢، ص: ٤٢.

بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة^١. وعدها في القطعيات الضروريات^٢، وإليه ذهب الإيجي^٣، الفزوي^٤، القطب الرازي^٥، الغزالى^٦ والساوى^٧. والقضايا الفطرية القياس، وإن عدّها الكثيرون من اليقينيات، إلا أنها لم تكن في جملة الضروريات أو مبادئ القياس بالنسبة للبعض، وهو ما ذهب إليه الطوسي فقال بعد ذكر القضايا الواجب قبولها، وهي: الأوليات، والمحسوسات، المجربات، المتواترات، الحدسات والقضايا الفطرية القياس، «والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللتان قبلهما أيضاً والعمدة هي الأوليات»^٨.

وذكر الحلي أنها «تشابه الضروريات لعدم انفكاك العقل عنها في حين من الأحيان، وإن كانت ذات أوساط؛ كالعلم بأن الاثنين نصف الأربع، فإنه حكم عقلي (قطعي - فطري) حصل بوسط»^٩.

واعتبرها التهانوي من المبادئ الأولى حتى مع وجود وسط، باعتبار «عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرف القضية، إذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الأولى»^{١٠}، وبالتالي فهي من القطعيات الضرورية، وهذا هو الرأي الأغلب في القضايا الفطرية.

(١) السالكوتى، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧.

(٢) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٣٧.

(٣) أنظر: الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٤) انظر: الفزوي، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٦.

(٥) أنظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٧؛ لوازم الأسرار، ص: ٣٤٩.

(٦) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٩.

(٧) أنظر: الساوى، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٢.

(٨) الطوسي، التجريد، ص: ٢٠١.

(٩) الحلي، الجوهر النفيذ، ص: ٢٠٢.

(١٠) التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٢٧٩.

٧ - الوهميات

٧،١ - الاختلاف في الوهميات

وعن الاختلاف في الوهميات من القضايا، هل هي يقينية قطعية أم أنها غير يقينية وكاذبة؟ والعمدة في هذا التناقض، البادي في تقويم الوهميات، إنما يكمن في الاختلاف على طبيعة موضوع الحكم في هذا النوع من القضايا، هل هو حكم في أمور محسوسة أم في أمور غير محسوسة؟ فمن عدّها من الكواذب، جعلها من القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوسات، أما من عدّها من اليقينيات والمبادئ الأولى، فقد جعلها من القضايا التي يحكم بها الوهم في أمور محسوسة. ولذا نجد أن البعض لم يتخذ موقفاً حدياً منها، وإنما صنفها إلى صادقة وكاذبة بحسب الموضوعات المحکوم عليها.

ومن القائلين بلا يقينية الوهميات ابن سينا، فذكر أن «القضايا الوهمية الصرفة، فهي قضايا كاذبة»^١، والغزالى^٢، والقزويني الذي عرفها بأنها «قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كقولنا كل موجود مشار إليه، ووراء العالم فضاء لانهاية له»^٣، وإليه ذهب كل من الرازى^٤، الجرجانى^٥، الأخضرى^٦، الخيسى^٧، الباجوري^٨ والسهروردى^٩ وغيرهم، حتى أنهم تقريرياً

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٣.

(٢) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٦.

(٣) القزويني، الرسالة الشمية، ص: ١٦٨.

(٤) أنظر: الرازى، لوازم الأسرار، ص: ٣٥٠؛ تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٥) أنظر: الجرجانى، التعريفات، ص: ٢٥٥.

(٦) أنظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٧) أنظر: الخيسى، التذهيب، ص: ٤٢٦ - ٤٢٨.

(٨) أنظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩١.

(٩) أنظر: السهروردى، اللمحات، ص: ٩١.

عبروا عن المسألة بتماثل حرفٍ.

وقد عدوا جميعاً الوهّميات الصرفة أو الوهّميات في غير المحسوسات - كما عبّروا - من مواد السفسطة، أو غير الصالحة للعقليات والفقهيّات.^١ وبمعنى آخر، فهي ليست من اليقينيات ولا الظنيّات.

أما الذاهبون إلى اعتبارها من اليقينيات القطعية والمبادئ الأولى، فقد قيدوها بكونها «في المحسوسات، نحو كل جسم في جهة»^٢، ومن هؤلاء الإيجي في موقفه، والجرجاني عدّها أيضاً من القطعيات والمبادئ، بل هي من عمدتها، وأ يأتي ترتيبها رابعاً بعد الأوليات وفطريّة القياس والمشاهدات، ويليها في الأهمية المتواترات والتجربيات والحدسيّات التي شرطت حجيّتها على الغير بالشركة^٣. هذا مع عدم إغفال أنه من المفترض بين الصوادق منها والكواذب، قال: «حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق.. بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة، فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذباً، حكمه بأن كل موجود لابد أن يكون في جهة وفي مكان»^٤، ولا شك أن من عدّ الوهّميات من القطعيات قد جعلها من مبادئ البرهان.

مرأ أن تصنّيف الوهّميات إلى قطعيات أو يقينيات وإلى غير يقينيات إنما استند إلى طبيعة موضوعات أحكام الوهم، ومن هنا كان التقييد في ابتداء التعريف عند كلا الفريقيين بالأمور المحسوسة والأمور غير المحسوسة، فوصفوها بأنها قضايا صادقة أو قضايا كاذبة تبعاً لذلك. وبالتالي فإن التخصيص

(١) أنظر: النزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥ - ١٧٦؛ المستصفى، ج ١، ص: ٤٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٣) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٢.

(٤) م. ن، ج ٢، ص: ٤١ - ٤٢.

أو التقييد المشار إليه يلغى الخلاف الدائر. وعليه، يمكن القول مع الساوي إن الوهميات هي «القضايا التي أوجبت اعتقادها قوة الوهم، فمنها ما هي صادقة يقينية، ومنها ما هي كاذبة، والصادق منها هو حكمها في الحسيات وتواجدها؛ مثل حكمتنا بأن الجسم لا يكون في مكائن في آن واحد، وأن الجسمين لا يكونان في مكان واحد. والكاذب منها حكمنا في غير المحسات على وفق ما عهد في المحسات؛ مثل أن كل موجود فيجب أن يكون متميزاً مشاراً إلى جهته، وأن العالم إما ملأ لا ينتهي أو ملأ منه إلى خلاه»^١.

والقضايا الوهمية تتبع بالأوليات وتکاد لا تتميز عنها، وقد أشار ابن سينا، الغزالى، الرازى، العطار والساوى إلى هذه المسألة، فذكر الأخير في «البصائر النصيرية» أن «هذه الوهميات قوية جداً لا تتميز في بادئ الأمر ومتضمنى الفطرة عن الأوليات العقلية»^٢. ومعنى الفطرة، «أن يتوجه الإنسان كأنه حصل في الدنيا دفعة واحدة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، ولكنه شهد المحسات وانتزع منها الخيالات، ثم عرض على ذهنه شيء، فإن لم يتشكل فيه، فهو من موجبات الفطرة، وإن تشكل لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها، ولو قدّر الإنسان نفسه بهذه الحالة، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضيّا من غير تردد، لكن ليس كل ما توجه الفطرة الإنسانية صادقاً»^٣.

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٣.

(٢) م. ن؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٤٥٥؛ الرازى، لواع الأسرار، ص: ٤٥٠؛ الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٧؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٧؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٣) م. ن.

٧٠٢ - المأذن بين الصادق والكاذب من الوهميات

إذًا، كيف يمكن التفرقة بين الصادق والكاذب من هذه القضايا؟ إذ إن القضايا الوهمية في المحسوسات، كالحكم بحسن الحسنة وقبح الشوهاء^١، هي صادقة، يقينية، قطعية، واجب قبولها، عند الساوي، الغزالى، الإيجي، الجرجانى، السهوردى، الرازى، الدسوقي والطار وغيرهم، ذلك أن «الوهم قوة جسمانية للإنسان يدرك بها الجزئيات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسن، فإذا حكم على المحسوسات، كان حكمًا صحيحاً».

وهناك من اعترض على اعتبار حكم الوهم في المحسوسات من القطعيات، وقد أشار إلى هذا المذهب السيالكتى والجلبي في حواشى المواقف، وأنكره الأول، «فما قيل من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقاً، وإن صرحا به، غلط، فإنه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له»^٢. إما الجلبي فأقر المذهب النافى للقطعية بأنه «قد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقاً من قبيل الضروريات.. وإطلاقاتهم أيضاً خطأ، لأنها وإن تعلقت بالمحسوس فربما تغفلت، كتوهم صدقة من ليس له هي»^٣.

وفي الجواب على سؤال التفرقة قيل: «الصادق ما توجيه فطرة العقل التي تسمى عقلاً»^٤. وقيل: «الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمس المذكورة»^٥.

(١) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٧؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٢) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩.

(٣) السيالكتى، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤١.

(٤) الجلبي، حاشية شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤١.

(٥) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٣.

(٦) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٧.

وهي عند الغزالى: **الأوليات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجربيات والمتواترات**. فبعد ذكرها قال: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقة الصالحة لخدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك»^١.

أما الكاذب من الوهميات فيعرف «بشهادة الفطرة العقلية وما يتأدى إليها مقتضها من القياسات الصحيحة، فإن العقل يؤلف قياسات من قضايا لا ينزع عه الوهم في صحتها واستقامتها ولا في كون التأليف ناتجاً، ثم يلزم من تلك القياسات نتائج مناقضة لأحكام هذه القوة، فيمتنع الوهم عن قبولها، فعلم بذلك أنها فطرة فاسدة وجبلة قوية لا يسعها درك خلاف المحسات لنصوصها في نفسها»^٢. وهو ما قال به أيضاً العطار، فذكر أن أحكام الوهم في المعقولات الصرفة كاذبة، «بدليل أن الوهم يساعد العقل في المقدمات البينة الإنتاج وينزع عه في التبيجة، كما في قولنا الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه، فهوتان المقدمتان صادقتان، لكن الوهم يحكم بأن الميت يخاف منه، فقد نازع العقل في التبيجة مع موافقته له في المقدمتين»^٣.

ولعل التباس الوهميات بالأوليات شكل «ورطة تاه فيها جماعة، فتسقطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين، فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة، وقال بعضهم لا تيقن أيضاً بتكافؤ الأدلة بما هو أيضاً في محل التوقف»^٤. ورسم الغزالى طريقين يستعان

(١) م. ن، ج ١، ص: ٤٦.

(٢) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٣؛ الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨.

(٣) العطار، الحاشية، ص: ٢٤٨؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩؛ لوعان الأسرار، ص:

٤٣٥؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

(٤) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٧.

بها لتكذيب الوهم: «الأول جملي؛ وهو أنك لا تشک في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة، وهذه الصفات ليست من النظريات، ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لأنکر»، فإنه يطلب له سماكاً ومقداراً ولو نأى، فإذا لم يجده أباه.. الطريق الثاني؛ وهو معيار في آحاد المسائل، وهو أن نعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسائية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات يأخذ مقدمات يقينية ليساعد الوهم عليها وينظمها نظم البرهان، فإن الوهم يساعد على أن مخيلة العقل مع الوهم في أن يُثْقَل بكتابه مهما نظر في غير محسوس، أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت التبيّنة لازمة.. فتجد ذلك ميزاناً وحاكمًا بينه وبينه..^١.

وهذا الطريق الثاني ليس إلا ما تقدم من كلام الساوي والرازي والشهوردي والعطار.

ومن الضوابط الأخرى للتمييز بين الأوليات والوهميات الكاذبة، إضافة إلى العقل، كما مر، الشرع، وهو ما أشار إليه الرازي بقوله: «ولولا دفع العقل والشرع وتکذيبهما أحکام الوهم بقي التباسها بالأوليات ولم يکد يرتفع أصله».

٨ - المقونة بالقرائن:

وهي من القضايا المفيدة للعلم بحسب الغزالى، أي اليقينية، بينما عدّها الإيجي والجرجاني من الظننيات، ولم يرد ذكر هذا النوع من القضايا إلا عند

(١) م. ن، ج ١، ص: ٤٧ - ٤٨؛ معيار العلم، ص: ١٧٦.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩ و ١٦٨؛ ل TAM اسرار، ص: ٣٥٠.

الثلاثة المذكورين من المفكرين، وقد أورد التهانوي رأي الآخرين منهم^١ ، على سبيل الرواية.

ولابد من الإشارة إلى أن الإيجي والجرجاني، اقتصرَا عند ذكر هذا النوع من القضايا على التمثيل لها تمثيلاً عابراً، فقال الإيجي إن النوع الرابع من الظنيات هي «المقرونة بالقرائن، كنزوول المطر لوجود السحاب»^٢، وعقب عليه الجرجاني بوصفِ للسحاب بأنه الربط^٣.

أما الغزالى فقد أسهب في المستصفى في شرح المقرونة بالقرائن والتمثيل لها وضبط شروط يقينيتها، فقال: «إنا نعرف عشق العاشق لا بقوله، بل بأفعال هي أفعال المحبين، من القيام بخدمته، وبذل ماله، وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في تردداته، وأمور من هذا الجنس. فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتلال أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه إياته، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه، وكذلك يبغضه إذا رؤيت منه أفعال ينتجهها البعض، وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد حمرة وجهه لكن الحمرة إحدى الدلالات. وكذلك نشهد الصبي يرتفع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور، ولا عند خروجه فإنه مستور بالقلم، ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقة تدل عليه دلالة ما، مع أن ذل قد يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضمُ إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها من لبن ولا تخلو حلمتها عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن، وكل ذلك يتحمل خلافه نادرًا، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضمَ إليه سكت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً

(١) أنظر: التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٦٣١.

(٢) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٣) أنظر: الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤.

آخر صار قرينة، ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكته عن زواله، ويحتمل أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده وإن كنا نلزمـه في أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتـران هذه الدلائل كاقتـران الأخبار وتواترها، وكل دلالة شاهدة يـتطرق إليها الاحتمال، كقول كل مخبر على حاله وينـأ من الاجتماع العلم^١.

إذاً، فالـمـقـرـونـة بالـقـرـائـنـ هيـ فيـ قـوـةـ المـتوـاـتـاتـ يـقـيـنـةـ،ـ وـالـحـكـمـ فـهـاـ يـقـعـ عـلـىـ أـمـرـ غـيرـ مـحـسـوسـ أوـ مشـاهـدـ،ـ إـلاـ أنـ الـقـرـائـنـ الـكـثـيرـ وـالـمـتـضـافـرـةـ تـسـمـحـ بـالـحـكـمـ عـلـيـهـ،ـ فـالـقـرـيـنـةـ الـواـحـدـةـ لـاـ تـرـفـعـ الـاحـتـالـ الـمـخـالـفـ،ـ بلـ لـابـدـ مـنـ تـعـدـ الـقـرـائـنـ لـيـحـصـلـ الـيـقـنـ أوـ الـعـلـمـ.

وقد جعل الغزالـيـ القـضـاياـ المـقـرـونـةـ بالـقـرـائـنـ مـدـرـكـاـ سـادـسـاـ مـنـ مـدارـكـ الـعـلـمـ سـوـىـ ماـ ذـكـرـ مـنـ الـأـوـلـيـاتـ وـالـمـحـسـوسـاتـ وـالـمـشـاهـدـاتـ الـبـاطـنـةـ وـالـتـجـربـيـاتـ وـالـمـتـوـاـتـاتـ فـالـحـقـ هـذـهـ بـهـاـ^٢.

إـلـىـ هـنـاـ يـتـهـيـ الـكـلـامـ عـلـىـ جـمـيعـ أـنـوـاعـ الـقـضـاياـ الـتـيـ عـدـهـاـ أـغـلـبـ الـمـنـاطـقـ وـالـأـصـولـينـ مـنـ الـقـضـاياـ الـيـقـنـيةـ وـالـقـطـعـيـةـ الـضـرـورـيـةـ،ـ وـهـيـ ثـمـانـيـةـ أـنـوـاعـ إـذـاـ اـعـتـبـرـناـ الـمـشـاهـدـاتـ نـوـعـاـ وـاـحـدـاـ،ـ وـتـسـعـةـ فـيـ حـالـ عـدـدـنـاـهـاـ نـوـعـيـنـ،ـ وـهـيـ:

أـوـلـيـاتـ،ـ مـشـاهـدـاتـ ظـاهـرـةـ وـبـاطـنـةـ،ـ تـجـربـيـاتـ،ـ مـتـوـاـتـاتـ،ـ حـدـسـيـاتـ،ـ فـطـرـيـةـ الـقـيـاسـ،ـ وـهـمـيـاتـ وـمـقـرـونـةـ بـالـقـرـائـنـ،ـ وـهـذـاـ التـحـدـيدـ لـلـيـقـنـيـاتـ مـخـتـصـ بـالـمـبـادـيـ،ـ أـيـ الـضـرـورـيـاتـ كـمـاـ سـبـقـ،ـ إـلـاـ فـيـ بـعـضـ النـظـرـيـاتـ أـيـضـاـ هـيـ يـقـنـيـاتـ،ـ وـبـهـاـ يـصـلـ عـدـدـ مـطـلـقـ الـيـقـنـيـ منـ الـقـضـاياـ إـلـىـ عـشـرـةـ.ـ وـعـلـيـهـ،ـ فـالـيـقـنـ أوـ الـعـلـمـ مـنـقـسـمـ.ـ كـمـاـ مـرـ.ـ إـلـىـ ضـرـوريـ وـنـظـريـ،ـ وـالـضـرـورـةـ هـيـ مـاـ ذـكـرـ مـنـ أـنـوـاعـ الـقـضـاياـ.ـ وـإـنـ كـنـاـ قدـ أحـصـيـنـاـ مـنـ خـلـالـ اـسـتـقـرـاءـ أـنـوـاعـ الـقـضـاياـ.ـ الـمـبـادـيـ ثـمـانـيـةـ أـنـوـاعـ أوـ تـسـعـةـ بـحـسـبـ الـإـجـمـالـ أـوـ التـفـصـيلـ،ـ فـإـنـ الـبـعـضـ قدـ عـدـهـاـ سـبـعـةـ:ـ الـأـوـلـيـاتـ وـالـفـطـرـيـاتـ

(١) الغـزالـيـ،ـ الـمـسـتـصـفـيـ،ـ جـ٢ـ،ـ صـ:ـ ١٣٦ـ .ـ ١٣٥ـ .ـ

(٢) أـنـظـرـ:ـ الغـزالـيـ،ـ الـمـسـتـصـفـيـ،ـ جـ٢ـ،ـ صـ:ـ ١٣٦ـ .ـ

والمشاهدات والحدسية والمجربات والمتواترات والوهميّات، والبعض الآخر جعلها الستة الأوائل دون الوهميّات وقال إنّه المشهور من الآراء.^١ (ومنهم من حصرها في الأوليّات والحسيّات وأدرج الفطريّات في الأولى والبواقي في الثاني، وأراد بالحسيّات ما للحسن مدخل فيها، ومنهم من ثلّث القسمة كصاحب المحصل، وصاحب المواقف حصرها في الأوليّات والحسيّات والوجديّات، وأدرج الفطريّات في الأوليّات والبواقي في الحسيّات، وذهب جماعة إلى أنّ ما عدا الحسيّات والأوليّات ليست من الضروريّات^٢).

إنّ ما تقدّم من مبادئ القضايا، هي، بحسب الأغلب الأعم من مفكري التراث، مبادئ يقينية، أو مواد قضايا قطعية ضروريّة، ينطبق عليها تعريف العلم المحلل في الباب الأول، باعتبار استيفائها لجميع شروطه الضروريّة والكافية، فهي جميعاً تصديقات صادقة جازمة لموجب، ومعلوم أنّ تفسير الموجب هو الضروريّة أو الدليل. والمبادئ المشار إليها، أوجبت الضروريّة الاعتقاد الصادق الجازم بها، لا الدليل. والضروري لا يسأل عن علته وسيبه.

(١) أنظر: التهانوي، كشاف، ج ٢، ص: ١٨١٣.

(٢) م. ن؛ أنظر أيضاً بالنسبة لرأي الفخر الرازبي في الضروري = البديهي أو الغني عن الاكتساب، حيث حصره في الحسيّات، الوجديّات والبدائيّات: الرازبي، المحصل، ص

(٣) أنظر أيضاً رأي الإيجي، إذ إنه أجمل في موضع وفصل في موضع آخر، فالعلوم الضروريّة والتي إليها المنتهي ((تُنقسم إلى الوجديّات، وإنها قليلة النفع في العلوم لأنّها غير مشتركة، فلا تقوم حجّة على الغير وإلى الحسيّات والبدائيّات)): الإيجي، المواقف، ص: ١٤. وهذا النص متّابق حرفيّاً مع نص الرازبي في المحصل، إلا أن الإيجي في الصفحة ٣٨ من المواقف عدّد البقيّيات، مستنداً لنظرية، بالتفصيل دون الوقوف عند التقسيم الثلاثي، بل كان تقسيمه سباعياً.

القسم الثاني

مواد القضايا غير اليقينية أو الظنية

لقد بحثنا في القسم الأول من هذا الفصل، مبادئ القضايا اليقينية، أي تلك التي يصدق عليها مفهوم العلم، والذي عرفناه بأنه: اعتقاد صادق جازم لموجب (الضرورة أو دليل، ثابت... الخ)، بشقيه الضروري والنظري، أي ما استغنى عن البيان والدليل؛ وهي المبادئ، التي تشكل الدعامة والمرتكز لسائر اليقينيات المحتاجة إلى دليل وبيان، وتلك المحتاجة إلى دليل وبيان. والنظريات يفرق بين اليقيني وغير اليقيني منها بحسب مفادها، إذ اليقيني مفاده يقينية، سواء كانت من المبادئ أو المستنيرة من المبادئ، وتسمى أقيمتها عادة برهانية، أما غير اليقيني أو الظني منها فمفاده غير يقينية، من مشهورات، مقبولات، مسلمات، مظنونات، مشبهات ومخيلات. فبعضها مادة صناعة الجدل، وأخرى الخطابة، وثالثة السفسطة ورابعة الشعر. وغير اليقينيات منها أيضاً مبادئ تحصل بلا نظر واستدلال، بل يؤخذ بها لشهرتها وذبوعها، أو لحسن الظن بقائلها والثقة به، وما إلى ما هنالك من أسباب. ومنها مستنيرة من مبادئ غير يقينية أو ظنية. وما سنحاوله هنا، هو التعرف إلى المبادئ غير اليقينية؛ الأقوال فيها، مصادرها وقيمها، والتمييز بينها وبين اليقينيات.

١ - المشهورات أو الذائعات

١١ - تعريفها:

المشهورات «قضايا يحكم بها الاعتراف جميع الناس بها، لمصلحة عامة، أو رأفة وحمة، أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب». ويقال لها ذاتيات^١ وآراء محمودة^٢. وهي من جملة الاعتقادات الظنية الواقعية تحت عنوان عام هو المسلمات عند ابن سينا^٣. وقد جعلها الغزالى من خصوص القضايا الظنية الصالحة للفقهيات^٤. واعتبرها جل المناطقة من القضايا الواقعية تحت عنوان غير اليقينيات، ما عدا ابن تيمية، وهو ما سند إليه لاحقاً.

١٢ - طبيعة قضاياها:

وقد عدَت في جملة المشهورات، القضايا الواجب قبولها كالأوليات وغيرها^٥، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها^٦.

(١) الغزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الإيجي، المواقف، ص: ٩٣٨؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوعم الأسرار، ص: ٣٤٩؛ الجرجانى، شرح الموقف، ج ٢، ص: ٤٤؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الخيشى، التذهيب، ص: ٤٢٣ - ٤٢٣؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٣؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٤ - ٤٢٣؛ الأحمد نكرى (عبد النبى عبد الرسول)، مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧، ص: ٨٤٤.

(٢) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٤٢٣؛ الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٧.

(٣) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

(٥) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٠.

(٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛

وذكر السيالكوتي أنه لابد من اعتبار قيد الحقيقة، «أي يحكم بها العقل لأجل اعتراف عموم الناس ليخرج الأوليات، أو تقيد القضايا بغير اليقينة بقرينة المقام. والقول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات باعتبار، ومن المشهورات باعتبار، ينافي جعل كل واحد منها قسماً للمتقابلين، أي اليقينيات وغيرها، فإنه لا يمكن أن يكون قضية يقينية باعتبار، غير يقينية باعتبار آخر، إذ لا يجامع اليقين بغيره»^١. وعليه، فالسيالكتي يعارض ما قيل، من أن الجدل قياس مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة وإن كانت في الواقع يقينية أو أولية، لأنه قول يستلزم تداخل الصناعات الخمس^٢.

ومن جملة المشهورات الآراء المحمودة، ولعل هذه هي المخصوصة باسم المشهورات، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة^٣، ومعنى هذا أنه «لو خلِيَ الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحشه، ولم يُؤَدِّبْ بقبول قضاياها والاعتراف به، ولم يمل الاستقرار بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حشه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه»^٤. وكذلك حكمنا «بحسن إفشاء السلام،

^١ قاله هروردلي، اللمحات، ص: ٩١؛ الطوسي، التجزيد، ص: ٢٣٤.

^٢ (١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

^٣ (٢) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦؛ العطار الحاشية، ص: ٤٢٣.

^٤ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦.

^٥ (٣) أنظر: م. ن.

^٦ (٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

^٧ (٥) م. ن، ص: ٣٥١؛ الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٠.

وإطعام الطعام، وصلة الأرحام.. ومراعاة العدل في القضايا والأحكام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ورضاء الأزواج بفجور النساء، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان^١. و «ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان^٢».

وأمثال هذه القضايا لم يكن للعقل أن يقضي بها من تلقاء نفسه، بمعنى أنه لو «خلق دفعه، تام العقل، ولم يسمع أديباً، ولم يطع انفعالاً نفسياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجعلها ويتوقف فيها، وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء^٣».

وذكر الفزرويني أيضاً، أنه «لو خلا الإنسان ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله، لم يحكم بها، بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح، والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة^٤». ولقد جعل هذا الأمر ميزاً بين المشهورات والأوليات من القضايا.

١٠٣ - أسباب شهرتها:

إن قضاء العقل بهذه القضايا، لأسباب عارضة أكدتها في النفس وأثبتتها^٥. وقد ردّها ابن سينا جميعاً إلى: الواجبات، التأديبات الصلاحية، وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية؛ الخلقيات، والانفعاليات، والاستقرائيات، وأضاف الطوسي، في

(١) الفرزالي، معيار العلم، ص: ١٦٩.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٢.

(٣) م: الرازى، لوامع الأسرار، ص: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) الفزرويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ السهروردى، اللمحات، ص: ٩١؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٥) أنظر: الفرزالي، معيار العلم، ص: ١٧٠.

شرح الإشارات، سبأ آخر فقال: ومنها ما يناسب الحق الجلي - ذلك أنه سمي الواجبات الحق الجلي - و «يخالفه بقيد خفي»، فيكون مشهوراً مطلقاً وحقاً مع ذلك القيد، كقولنا: حكم الشيء حكم شبيهه، وهو حق لا مطلقاً، ولكن فيما هو شبيه له^١. أما في كتاب التجريد في علم المنطق، فرداً شهرتها وحمدتها إلى أمررين: إما بحسب العقل العملي أو بحسب الاستقراء^٢. أما الغزالى فقد عدَّ خمسة أسباب لشهرة القضايا هي:

رقه القلب، الحمية والأنفة، محبة التسالم والصالح والتعاون على المعايش، والتأديبات الشرعية لإصلاح الناس، والاستقراء للجذنيات الكثيرة^٣. وذهب الساوي مذهب الغزالى، إلا أنه جمع السبعين الأولين، أي رقة القلب، والحمية والأنفة، تحت عنوان واحد هو ما تدعوه إليه الأخلاق الإنسانية^٤، وعزّاها الغزويني، والرازى في تحرير القواعد ولوامع الأسرار، والنكري إلى ثلاثة أسباب: مصلحة عامة، رأفة وحمية، وانفعالات من عادات وشرائع وآداب^٥.

وأسباب الشهرة عند الحلى هي: العقل العملي، والخلق - أي الملكة النفسانية - والعادة، والاستقراء. وبالجملة، كل ما يحكم به الجمهور بسبب قوة غير بدئية العقل النظري^٦. أما الجرجانى فذكر: المصلحة العامة، الرقة والحمية، التأديبات

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥١.

(٢) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٣) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٠ - ١٧٢.

(٤) أنظر: الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

(٥) أنظر: الغزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛

لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الأحمد نكري، مصطلحات جامع العلوم، ص: ٨٤٤.

(٦) أنظر: الحلى، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤.

الشرعية، الانفعالات الخلقية والمزاجية^١. وعدد الدسوقي سببين؛ المصلحة العامة، وما في الطبيعة من الرقة والحمية^٢، وأضاف إليها العطار الأمزجة والعادات^٣.

ومن أمثلة المشهورات بحسب الأسباب:

• الواجبات (الواجب قبولها، الأوليات) أو الحق الجلي، هي تسميات متعددة لمعنى واحد، وتعدّ من جملة المشهورات بقيد عموم الاعتراف بها، ومثالها: الصداق لا يجتمعان.

• ما يناسب الحق الجلي: حكم الشيء حكم شبيهه.

• المصلحة العامة: وضفتها البعض الشرائع الإلهية غير المكتوبة، ذلك أن المكتوبة منها، قد لا يعم الاعتراف بها^٤. وكذلك التأديبات الصلاحية، ومثالها: العدل حسن، الظلم قبح.

• الأخلاق والانفعالات (الحمية ورقة القلب أو الطبع والغريرة)، ومن أمثلتها: الذب عن الحرم واجب. الرضا بالفجور قبح. إيداء الحيوان لغرض قبح. مراعاة الضعفاء محمودة. والأمثلة نفسها استخدمها الحلي للتعبير عن عنوان جامع هو الخلق، بمعنى الملكة النفسانية؛ فالزوج الأول من الأمثلة تدفع إليه الحمية والثاني رقة القلب، وردهما الغزالى إلى عنوانين آخرين جاعلاً الأول طبعاً والثاني، غريزة. وهما طبعيان عند الرازي والدسوقي.

(١) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤.

(٢) أنظر: الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٣.

(٣) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٤) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٤٣٥١؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص:

• المزاج: يرى العطار أن للأمزجة دخلًا في شهرة القضايا المشهورة وأنها سبب من أسبابها؛ فصاحب المزاج الشرير يرى أن الشر حسن، أما صاحب المزاج الرقيق فيرى البر والعفو حسن.

• الاستقراء للجزئيات الكثيرة: ذلك أن الشيء متى وُجد مقرًونا بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الإطلاق: الصدق حسن، الكذب قبح.

وقد اختلطت الأمثلة وتداخلت تحت عناوين مختلفة؛ فالقضية: «كشف العورة مذموم»، يقتضي شهرتها الطبع عند الرازي والأخضرى والدسوقي، في حين اقتضتها الانفعالات من شرائع وعادات وآداب عند الحلى، وكذا «ذبح الحيوان قبح»، قضية مشهورة اقتضتها رقة القلب للفريزة أو الخلق أو الطبيع عند الغزالى، والحنى إلا أن الرازي وجده العادة وراءها.

وتقسام المشهورات بمقتضياتها المتنوعة والمختلفة إلى:

- مشهورات صادقة / مشهورات كاذبة.
- مشهورات مطلقة / مشهورات محدودة.

١٤ - المشهورات صادقة وكاذبة:

المشهورات من القضايا منها صادق ومنها كاذب، وبهذا تخالف الأوليات، فال الأوليات لا تكون إلا حقيقة.

والصادقة منها غير محسوبة على الأوليات ونحوها من القضايا الواجب قبولها، بسبب أنها ليست بينة عند العقل الأول إلا بنظر وفکر^٢، كقولنا العدل

(١) انظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

(٢) انظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٣؛ ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص، ٤٥٢ الدسوقي،

.٤٢٤ (٢)

جميل والظلم قبيح وشكر النعم واجب، فإن بعض المشهورات وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبع بفطرة العقل، ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجة^١. ولبيان الفرق بينها وبين الأوليات قال الغزالى: «فأعرض قول القائل: العدل جميل والكذب قبيح، على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات، وقدر أنك لم تعاشر أحداً، ولم تخالط أهل ملة، ولم تأنس بمسنوع، ولم تتأدب باستصلاح، ولم تتهذب بتعليم أستاذ مرشد، وكلف نفسك أن تشكك فيه، فإنك تقدر عليه وتراه متأكداً. وإنما الذي يعسر عليك هذه التقديرات، أنك على حالة تضادها، فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير، وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال. ولكن إذا تحدثت فيها أمكنتك التشكك. ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأكداً^٢. وكذا كون الكذب قبيحاً، فلا تقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات^٣.

ولذا قد يتطرق التغير إليها، «كاستحسان الكذب إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، بخلاف الأوليات، فإن الكل لا يستصغر بالقياس إلى الجزء أصلاً»^٤. ثم هناك فرق آخر بين القضايا الواجبة القبول وبين المشهورات، فالمعتبر في الأولى كونها مطابقة لما عليه الوجود، والمعتبر في الثانية كون الآراء عليها مطبقة^٥.

(١) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛ السهروري، اللمحات، ص: ٩١.

(٢) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٩.

(٣) م. ن.

(٤) الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٤.

(٥) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٠.

إذاً، فمن المشهورات ما يُعرف صدقه بحججة وبينة، ومنها ما يصدق لشرط دقيق، كالآراء المحمودة، فإن أخلَّ به لم يصدق، مثل قول الجمهور الله قادر على كل شيء. وهذا مشهور وإنكاره شنيع مستحب، مع أنه ليس قادراً على الإطلاق، إذ ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه، فشرط صدقه أن يقال هو قادر على كل شيء ممكناً^١، وكذلك قولنا الصدق حسن، وهو ليس كذلك مطلقاً، بل بشروط، كعدم إلحاق الأذى بالغير، فالصدق قبيح من سُئل عن مكان نبِي بقصد قتله^٢.

لقد سبق القول إن الآراء المحمودة هي خصوص ما يطلق عليها اسم المشهورات أو الذائعات، إذ لا عدمة لها إلا الشهرة. وذكرنا أن الآراء المحمودة قد تكون صادقة ولكن بشرط دقيق. ولذا لا بد من الإلتفات إلى أن المحمود غير الصادق، ويقابل الشنيع لا الكاذب، ولذا قد يجتمعان، وكذا الأمر بالنسبة للكافر والشنيع، فربما لم يكن الكاذب شنيعاً كما أن من الصادق ما هو شنيع. وبالجملة، يمكن القول إن: الصادق يقابل الكاذب، وقد مر، والمحمود يقابل الشنيع^٣، وبالتالي كل من المحمود والشنيع يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً.

ومن المشهورات ما هو كاذب مثل اشتهرار قبح ذبح الحيوان عند كثير من الناس اتباعاً لغراائزهم الضعيفة، وإن زيف هذا القبح الشرع^٤.

(١) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

(٢) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٣.

(٣) أنظر: الفارابي (محمد بن محمد)، الجدل، تحقيق محمد تقى دانش بزوه، ط١، منشورات مكتبة مرعشى نجفي، قم، ١٤٠٨هـ، مع ١، ص: ٩٦٥؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛ ابن سينا، الإشارات، المتنطق، ص: ٩٥٢؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٣٤؛ الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٣.

(٤) أنظر: الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

و عموماً، فإن المشهورات ربما تكون صادقة؛ إما نظرية، نحو المثلث زواياه متساوية لقائمتين، أو ضرورية، نحو السلب والإيجاب لا يجتمعان، بل أكثر الأوليات، وربما تكون كاذبة كما في مثال الهند،^١ وهو أن ذبح الحيوان مذوم.

١٠٥ - المشهورات مطلقة ومحدودة:

اختلاف في كون عموم الاعتراف والاتفاق بين الناس في المشهورات من القضايا مطلقة أو نسبية. فقيل إنه ينبغي أن يشمل كل الناس، ولام التعريف في كلمة الناس للاستغرار الحقيقي، وقيل للاستغرار العرفي؛ إذ لا قضية يعترف بها جميع أفراد الناس، بل أهل قرن أو إقليم أو بلدة أو صناعة.^٢ وإذا أردنا أن تتحرى المواقف حول هذه المسألة، لوجدنا أن أكثر المناطقة تكلموا عن مشهورات مطلقة وأخرى محدودة.

١ - المشهورات المطلقة:

للدلالة على المشهورات المطلقة قيل، هي «قضايا يحكم بها الاعتراف جميع الناس»^٣، أو «يوجب التصديق بها شهادة الكل»^٤، أو «يكون متعارفاً في الناس كلهم قبولاً»^٥، أو «مبدأ الحكم بها عموم الاعتراف»^٦. والمشهورات «إما أن

(١) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٢) أنظر: السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٦؛ التهاني، كشف، ج ٢، ص: ١٥٥٢.

(٣) القرويبي، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الدسوقي، التجريد الشافي، ص: ٤٢٢.

(٤) الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨؛ الساوى، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٥) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٥.

(٦) الهروردى، اللمحات، ص: ٩١؛ الرازى، لامع الأسرار، ص: ٣٤٩؛ وتحrir القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

تكون مطلقة مشهورة عند الجمهور أو محدودة^١، وقد تكون مشهورة عند الكل^٢. أو مسلمة عند الأنام كافة، نحو العلم حسن وتسمى مشهورات مطلقة^٣. مما تقدم، يظهر أن معظم المناطقة اعترفوا بنوع من المشهورات هي المشهورات المطلقة، والتي يعرف بها جميع الناس. إلا أن السيالكتي - كما مر - أنكر أن يتفق جميع الناس على مسألة واحدة، وحصر الشهرة في قرن أو بلدة أو صناعة، وكذلك نفي الإيجي إمكان اتفاق جميع الناس على قضية، فعرف المشهورات بقوله: «اتفق عليها الجمُّ الغير»^٤.

٢ - المشهورات المحدودة:

إن كان ثمة اختلاف حول وجود مشهورات مطلقة، فإن المشهورات المحدودة متفق عليها بين الجميع، وقد عبر عنها ابن سينا بالرأي المشترك المستند إلى طائفة ما؛ كأن تكون أمة أو أرباب صناعة^٥. وقال الفزوي: «ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها^٦. أما الساوي، فذكر أن الآراء المشهورة قد تكون بالنسبة إلى قوم دون قوم، فإن مشهورات الأطباء غير مشهورات المنجمين، وكذلك مشهورات كل صناعة قد تختلف مشهورات صناعة أخرى^٧.

(١) الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤؛ الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨.

(٢) الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٣.

(٣) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٤) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.

(٥) أنظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ السهوروبي، اللمحات، ص: ٩١.

(٦) الفزوي، الرسالة الشمية، ص: ١٦٨.

(٧) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

وإليه ذهب الطوسي^١، الحلي^٢، الرازى^٣ والمعطار^٤، وفصل الجرجانى بأنها قد تكون مشهورة «عند الأكثر، كقولنا الإله واحد، أو عند طائفة، كقولنا التسلسل مطلقاً محال»^٥. وأشار الخيصى إلى اختلاف المشهورات بحسب اختلاف الأزمان والأمكنة والأقران، وإلى أن لكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم؛ كقبع ذبح الحيوان عند الهند دون غيرهم^٦، وكذلك بحسب الأمزجة، «فإن الأمزجة الشديدة يعدون الشر حسناً، والرقيقة يعدون البر والعفو حسناً، وأهل العادات يعدون ما جرت به عاداتهم حسناً وما عاده قبيحاً»^٧.

إذأ، فالمشهورات إما مطلقة وهي التي اتفق عليها كافة الناس، كحسن العلم والعدل والبر بالوالدين، أو محدودة بقوم أو طائفة أو أصحاب صناعة، كقبع ذبح الحيوان، وامتناع التسلسل.

ولابد من الإشارة هنا، إلى أن المشهور يطلق أيضاً عند أهل الشرع على اسم خبر كان من الآحاد في الأصل، أي في القرن الأول، ثم انتشر في القرن الثاني حتى روتته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، فيكون كالمتواتر بعد القرن الأول^٨.

(١) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٢٣.

(٢) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٣٤.

(٣) أنظر: الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٤) أنظر: المعطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٥) الجرجانى، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤٣؛ الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٣.

(٦) أنظر: الخيصى، التذهب، ص: ٤٢٤.

(٧) المعطار، الحاشية، ص: ٤٢٣.

(٨) أنظر: التهانوى، كشاف، ج ٢، ص: ١٥٥١.

١٠٦ - حجية المشهورات:

إن المشهورات هي عند الجم الغفير من المناطقة من الظنيات أو غير اليقينيات، بمعنى أنها تحتمل التقييض ويمكن أن يشكك بها أو يتوقف في الحكم عليها، ولأن منها صادق وكاذب، لا يمكن أن يعول عليها في مقدمات البرهان^١، بل هي تشكل إحدى مواد الجدل إلا أن الموقف المتفرد والمتمايز هو موقف ابن تيمية منها، حيث استغرب عدّها من الظنيات من قبل المناطقة، وخطأهم في الأمر، لاسيما ابن سينا والرازي، إذ استفاض في الرد عليهم من خلال كتابه «الرد على المنطقين»^٢، فعرض لأرائهم في المشهورات، وتفریقهما بينها وبين الأوليات، وبين أن كلامهما متناقض من ثلاثة عشر طریقاً، وأن لا دليل على دعوى المناطقة أن المشهورات ليست من اليقينيات^٣. بل ذهب أبعد من ذلك وقال إن قضايا التحسين والتبيح من أعظم اليقينيات^٤، وبالتالي فهي من جملة القضايا الواجب قبولها^٥، وإن الوهم والعقل قاض بها، بل لا دليل على ما ذكروه من أن الإنسان لو ترك وحسه وعقله ووهمه لم يقض بها^٦، فهو يعلم هذا النوع من القضايا بالقطارة^٧. ومبدأ العلم بها أيضاً قوى للنفس، وإلا لم تشتهر بين

(١) أنظر: الغزالى، المستصفى، ج ١، ص: ٤٨.

(٢) لمعرفة ردّ ابن تيمية على الرازي وابن سينا في المشهورات، أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج ٢، ص: ١٣٣ - ١٦٦.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ١٣٥ - ١٥٢.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ١٥٢ - ١٥٤.

(٥) أنظر: م. ن، ص: ١٥٤ - ١٥٥.

(٦) أنظر: م. ن، ص: ١٥٨.

(٧) أنظر: م. ن، ص: ١٥٩ - ١٦٠.

(٨) أنظر: م. ن، ص: ١٦٠ - ١٦١.

جميع الأمم، «وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية، فإن جميع الأمم لم تشرك كلها في غير لوازم الإنسانية»^١.

أما دعوى أن العقل بمجرده لا يقضي في المشهورات بشيء، فأيضاً مردود عند ابن تيمية، وإن كان ابن سينا قد قال بقوتين للإنسان: عملية تحب الحق، وعملية تحب الجميل، وإن الجميل هو الحسن والقبيح ضده، وبالتالي فإن العقل المجرد ليس هو الذي يدرك الحسن والقبيح، فإن هذا التفريق هو بحسب اصطلاح ابن سينا، برأي ابن تيمية، وإلا فاللغة القرآنية والنبوية توكل أن لفظ «الحق» يتضمن النوعين، ويشير إليهما، فقد قال الرسول (ص): «الوتر حق، فمن شاء أو تر بركة ومن شاء أو تر بثلاث، ومن شاء أو تر بخمس، أو سبع»^٢. ومعلوم أن الوتر هو من التأديبات الشرعية، وقد استعمل له وصف الحق، وكذلك قوله تعالى: «فَذَلِكُمُ اللَّهُ رِئَاطُكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ».

وكذلك استُخدم لفظ الباطل الذي هو ضد الحق في الأمرين معاً «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُنْهِيُّوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمُنْهَى وَالْأَذَى»، فهذا مثال على إبطال العمل^٣. وعليه، فإن «الجميل» كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك، وهذا مناقض لقولهم إن العقل بمجرده لا يقضي في أمثال هذه بشيء، لا بحسن ولا بقبح^٤. فالمشهورات وإن لم تكن أولية، إلا أنها ينبغي أن تصنف في عدد القضايا الواجب قبولها؛ كالمتوارات والتجريبات، وأن تكون مادة للبرهان اليقيني، «فإن المتواترات والتجارب ليست أوليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من

(١) م. ن، ص: ١٦١.

(٢) م. ن، ص: ١٦٤.

(٣) أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقين، ج ٢، ص: ١٦٥.

(٤) م. ن، ص: ١٦٦.

التجربات، والعلم بها ، والتصديق بها في تفاصيل الأمم أقوى وأثبت من التجربات والمتواترات، التي توأرت عند بعض الأمم دون بعض^١. فقولهم موجب الحكم بها «العادات أو الأحوال النفسانية أو مصلحة النظام، لا ينافي كونها يقينيات»^٢.

وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومة الصدق، وكذلك كون نظام العالم مربوطة بها، لا ينافي كونها صادقة معلومة^٣. أما ما قيل من أن المشهورات لا عمدة لها إلا الشهرة، فأمر غير مسلم به عند ابن تيمية، والمثال الذي أورده أن سلب مال الإنسان قبيح هو قول مجرد، برأيه، فقد يسلب ماله بالعدل، وقد يسلب بظلم، والكلام فيما إذا علم الإنسان أنه سُلب ماله ظلماً، فإن عقول العقلاة قاطبة وأوهامهم تقتضي بقبح هذا، إذا فالقاضي هنا هو العقل والوهم، بخلاف دعواهم.

هذا وقد ألح الحق البعض المشهورات في بادئ الرأي بالمشهورات، وجعلها البعض الآخر صنفاً قائماً بذاته، واعتبرها آخرون قسماً من أقسام المظنومنات، وهو ما سنراه لاحقاً.

٢ - المقبولات:

٢٠١ - تعريفها:

المقبولات هي قضايا أو آراء تؤخذ من يعتقد فيه^٤ ، أو يوقع التصديق بها

(١) م. ن، ص: ١٥٩.

(٢) م. ن.

(٣) أنظر: م. ن.

(٤) أنظر: الفزويوني، الرسالة الشمية، ص: ١٥٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لواع الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الخصيسي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

الثقة بصدق المخبر^١، أو حسن الظن به^٢ أنه لا يكذب. وهذه الثقة أو حسن الظن أوجبه: إما أمر سماوي أو زيادة عقل ودين^٣. والمقبولات قد تكون مأخوذة عن جماعة كبيرة من أهل التحصيل^٤ لم يبلغ عددها عدد أهل التواتر^٥، أو من نفر أو فرد^٦ تميّز عن غيره بعدلة ظاهرة أو علم وافر^٧، وقيل: هي الآراء الصادرة عن شخص يعتقد صلاحه^٨، أو يظن بصدقه^٩.

٤٤ - مصادرها:

وبالجملة، فإن المقبولات ذات مصادر متعددة، وقد توسع الطوسي في «شرح الإشارات» في الكلام عنها، ومثل لكل منها؛ فالمقبولات إما أن تكون «عن جماعة، كما عن المشائين أن للفolk طبيعة خاصة، أو عن نفر كأصول

- (١) أنظر: الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤؛ الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥؛ الأخضري، شرح السلسلة، ص: ٣٧.
- (٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦؛ السهروردي، اللمحات، ص: ٩١؛ الإيجي، المواقف، ص: ٣٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤.
- (٣) أنظر: القزويني، الرسالة الشمية، ص: ١٦٨؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٤؛ إلا أنه لم يذكر الدين؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لوعام الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥؛ الأخضري، شرح السلسلة، ص: ٣٧.
- (٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦.
- (٥) أنظر: الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤.
- (٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦.
- (٧) الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٤.
- (٨) الدمنهوري، إيضاح البهم، ص: ١٨.
- (٩) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٨١.

الأرصاد عن أصحابها، أو عن النبي وإمام كالشرعاني والسنن، أو عن حكيم كأحكام تنسب إلى بقراط كالطلب. أو عن شعر كأبيات تورد شواهد، أو تكون مقبولة من غير أن تستند إلى مقبول عنه كالأمثال السائرة^١.

هذا مع الإشارة إلى أن ابن سينا في الإشارات، والطوسى في شرحه، جعلا المقبولات من جملة المأخذوذات، التي يندرج تحتها التقريرات، أي المسلمات إلى جانب المقبولات، إلا أن المقبولات تكون بتسلیم من هو أعلى مرتبة، أما التقريرات أو المسلمات فتسلیم من هو أدنى مرتبة أو من هو مقابل^٢.

٢٠٣ - المأخذوذ عن النبي أو إشكالية المقبولية:

لقد أثار إدراج المأخذوذ عن النبي في عداد المقبولات جدلياً بين أعلام التراث، وافترق القوم في المسألة، فذكر الطوسى^٣، الحلى^٤، الرازى^٥ والجرجاني^٦ في التعريفات - حيث إنه استثنى النبي في شرح المواقف^٧ - أن ما يؤخذ عن النبي يُعد من جملة المقبولات. وكذلك فعل القزوينى^٨، الساوي^٩ والرازى^{١٠} في لوامع

(١) الطوسى، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٧ - ٣٥٦.

(٣) أنظر: الطوسى، التجريد، ص: ٢٨٠.

(٤) أنظر: الحلى، الجوهر النفيض، ص: ٢٨١.

(٥) أنظر: الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٦) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥.

(٧) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ج ٢، ص: ٤٤.

(٨) أنظر: القزوينى، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨.

(٩) أنظر: الساوي، المصائر التصيرية، ص: ٢٢٤.

(١٠) أنظر: الرازى، لوامع الأسرار، ص: ٣٥٠.

الأسرار، حيث جعلوا ملوك الأخذ عنه أمر سماوي يختص به، وإن لم يذكروا صراحة النبي. هذا مع الإشارة إلى أن الطوسي والحدي جعلا الإمام مع النبي، باعتبار أن الشيعة الإمامية تعتبر الإمام من المؤتوق بصدقه لعصمته، فذكر الطوسي أن من المبادئ «المقبولات ممن يوثق بصدقه كنبي أو إمام». أما خصوص هذا المأخذ لأمر سماوي، فقد شرحه القطب الرازي بقوله: «قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنباء والأولياء». وهو ما ذكره الجرجاني في تعريفاته حرفيًا.

وقوام الإشكال الذي أثير على إدراج القضايا المأخوذة عن الأنبياء ضمن المقبولات، أن هذه الأخيرة ظنية لا يقينية، والمأخوذات عن الأنبياء، برأي هؤلاء، لا يمكن إلا أن تكون يقينية، وقد نقل العطار عن سلم العلوم وشرحه: «ومن عذ المأخوذات من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لاسيما نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، منها - أي المقبولات - فقد غلطه». بل المأخوذات عن الأنبياء هي من قبيل «الفطريات التي قياساتها معها، والقياس: إن هذا إخبار مخبر قطعًا، وإخباره حق، وعند ذوي المقول الضعيفة حدسيات أو مبرهنات بذلك القياس».

وقد اعتبر المناطقة والمتكلمون، من أصحاب هذا التوجه الأخير، عذ المأخوذات عن الأنبياء من المظنونات «سفاهة ظاهرة وجهل عظيم»، بل إن

(١) الطوسي، التجريد، ص: ٢٨٠؛ الحدي، الجوهر النفي، ص: ٢٨١.

(٢) الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

(٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٢٥.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٥) م. ن.

(٦) م. ن.

مكاشفات الأولياء صوادق قطعاً، وفطريات عند العقول الذكية، مبرهنات عند الصعيبة^١.

ومن أصحاب هذا المذهب الجرجاني في شرح المواقف، حيث جعل المأخذات عن الأنبياء، «بعدما علم استنادها إليهم، مستعملة في الأدلة التقليدية»^٢، وكذلك الأخضرى^٣، العطار، صاحب سلم العلوم وشرحه^٤. وإليه ذهب الغزالى، حيث مثل لها «بما قبلنا من آياتنا وأساتذتنا وأنتمنا، واستمررنا على اعتقاده»، وكأخبار الآحاد^٥. فلم يذكر الأنبياء من ضمنهم، وجعل هذه المأخذات صالحة للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية، وهي من القضايا التي يتفاوت الظن فيها^٦. وبه قال الخصيسي أيضاً إذ إنه مثل للمأخذ عنده بالعالم والولي^٧، وبالجملة، كل من عرف المأخذات بأنها «قضايا أخذت من يحسن به الظن»، كالأبيجى، السهورى، ابن سينا، الدسوقي، والسيالكتى في حاشية تحرير القواعد حيث علق على إدخال الرازى المأخذات عن الأنبياء في عداد المقبولات، بقوله: «الصواب تركه، لأن القضايا المأخوذة من الأنبياء، قضايا يقينية نظرية مستفادة من قياس برهانى؛ وهو أنه خبر من ثبت صدقه بالمعجزات، وكل خبر شأنه هذا فهو صادق»^٨. وفي محاولة منه لتأويل كلام الرازى في كون

(١) أنظر: م. ن.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٤.

(٣) أنظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٤٧.

(٤) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٥) الغزالى، عيار العلم، ص: ١٧٤.

(٦) أنظر: م. ن.

(٧) أنظر: الخصيسي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

(٨) السيالكتى، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧؛ الدسوقي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧.

المأخذات عن الأنبياء مقبولات قال: «ولعله أراد أخبارهم في غير الأحكام التبليغية، فإن كذبهم فيه جائز عقلاً مع عدم وقوعه نقلة^١. ومن أمثلة المقبولات: «العمل الصالح يوجب الفوز. وكل ما كان كذلك لا ينبغي إهماله، ينتج أن العمل الصالح لا ينبغي إهماله»^٢. و«المحسن يثاب والمسيء يعاقب»^٣.

٤ - حجيتها:

وأخيراً، فإن المقبولات قضايا ظنية عند الجميع، حتى عند أولئك الذين ضمنوها المأخذ عن النبي، ولذا جاءت الردود قاسية عليهم، فرموا بالسفاهة والجهل، وهي عادة ما تستعمل في الخطابة.
وأن تكون المقبولات ظنية معناه أنها اعتقادات يحصل للفرد منها لعدم الدليل أو ضرورة، وبالتالي فهي يمكن التشكيك بها، ولا يكون الأخذ بها جازماً جزماً لا تردد فيه ولا يحتمل التقيض، وهي أشبه بالتقليد من أنواع الاعتقادات. ولذا جعلها الغزالى صالحة في المقاييس الفقهية دون البراهين العقلية.

٣ - المسلمات أو التقريرات:

المسلمات هي «المقدمات المأخذة بحسب تسليم المخاطب، أو التي يلزم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم؛ إما مع استنكار ما، وتسمى مصادرات، وإما مع مسامحة ما وطيب نفس، وتسمى أصولاً موضوعة»^٤.

(١) م. ن.

(٢) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٤.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٦؛ الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٥؛
السهروردي، اللمحات، ص: ٩١.

وإن كان البعض قد جعل المسلمات اسمًا عاماً تدرج تحته المعتقدات والمأخذات، وتحت هذه الأخيرة تدرج المقبولات والتقريرات، إلا أن ما يدل عندهم على ما سبق من تعريف المسلمات واقعًا ويطابقه فهو التقريرات^١. قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيها بين القائين ومن يجري مجراهم، أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومخيلات، وال المسلمات إما معتقدات، وإما مأخذات.. وأما المأخذات فمنها مقبولات، ومنها تقريريات»^٢. وكذلك أتبع التصنيف عينه الحلي^٣. وقيل هي «قضايا تسلم من الخصم فيبني عليها الكلام لدفعه، كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه»^٤، أو «تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر»^٥، كسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها^٦. ومثاله أن الفقيه يستدل «على حوجب الزكاة في حلي البالغة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: في الحلي زكاة. فلو قال الخصم: هذا خبر واحد لا نسلم أنه حجة، فنقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه، ولابد أن نأخذه هنا»^٧. وال المسلمات قد تكون فيما بين الخصمين

- (١) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٦؛ الطوسي، شرح الإشارات، المتنق، ص: ٣٥٧؛ السهروري، اللمحات، ص: ٩١.
- (٢) م. ن، ص: ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٥٦.
- (٣) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.
- (٤) الفزوياني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ لواعيم الأسرار، ص: ٣٥٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٣؛ الخيشمي، التذهيب ص: ٤٤٢؛ الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص: ١٧.
- (٥) الإيجي، المواقف، ص: ٣٨.
- (٦) أنظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص: ٤٣.
- (٧) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٣؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨.

خاصة أو بين أهل العلم^١، أو عند الناس، ومثال المسلمين عند الناس أن الإحسان خير، وكل خير يزين، يتبع الإحسان يزين، أما عند الخصم فقط فمثلاً: قول زيد خير عدل، وكل ما هو كذلك يعمل به، يتبع قول زيد يعمل به^٢. والمسلمات إضافة إلى إطلاقها على خصوص ما سلف من تعريف، إلا أنها أيضاً قد تطلق على قضايا حقة أو مشهورة أو مقبولة، ولكن لا ينعت فيها إلا إلى تسليم المخاطب^٣.

أما من حيث الصدق والكذب، والحق والباطل، فإنها قد تكون حقة أو باطلة^٤، صادقة أو كاذبة^٥.

هذا ولم يذكر الأرموي^٦، عند كلامه على مواد القضايا، المسلمين، وكذلك فعل الأخضرى^٧ في سلمه وشرحه. وال المسلمات من غير اليقينيات من القضايا، لأنها تؤخذ أو يُسلم بها لا عن ضرورة أو دليل، لأنها قد تصدق وقد تكذب فهي غير موثوقة، وعادة تستعمل في الجدل من الصناعات.

٤ - المظنوّات

الظن لفظ يطلق بالاشتراك، بزيادة اليقين على الحكم الجازم والمطابق غير

(١) انظر: ن؛ الرازي، تحرير القواعد المتنافية، ص: ١٦٨؛ الخيصي، التذهيب، ص: ٤٢٤.

(٢) انظر: الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٣) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٥.

(٤) انظر: الرازي، لواع الأسرار، ص: ٣٥٠.

(٥) انظر: الدسوقي، التجريد الشافى، ص: ٤٢٤؛ الدمنهورى، إيضاح العبهم، ص: ١٧.

(٦) انظر: الأرموى، مطالع الأنوار، ص: ٣٤٩.

(٧) انظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٧-٣٨.

المستند إلى علته، كاعتقاد المقلد، وعلى الجازم غير المطابق، أي الجهل المركب، وعلى غير الجازم الذي يرجع فيه أحد طرفي النقيض على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر^١. وبهذا المعنى، فالظن اسم عام ومشترك لهذه جميعاً، إلا أنه يطلق أيضاً على الأخير من هذه المعاني وحده ويسمى الظن الصرف^٢. وهو خصوص المعنى المراد هنا.

والمظنونات، عند جميع الأعلام موضوع الدراسة، هي من المبادئ غير اليقينية للقياس القائمة بذاتها، بموازاة غيرها من أنواع القضايا غير اليقينية أو غير القطعية، باستثناء الإيجي، في مواقفه، حيث جعلها عنواناً عاماً تنطوي تحته المسلمات، المشهورات، المقبولات والمقرونة بالقرآن، أي غير القطعيات من القضايا في مقابل القطعيات منها^٣.

وقد عرّفت المظنونات بأنها «أقوايل وقضايا، وإن كان يستعملها المجتمع بها جزماً، فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون أن يكون جزء العقل منصراً عن مقابلتها». أو «التي تظن ظناً من غير وقوع اعتقاد جزء». أو هي قضايا «يحكم بها اتباعاً للظن»، أي بسببه أو بواسطته، وقيل يقع التصديق بها «لا على الثبات». أو هي «قضايا يحكم بها العقل حكماً راجحاً مع تجويز

(١) انظر: الطوسي، شرح الإشارات، النطق، ص: ٣٥٧.

۲۰۷

^(٣) انظر: الابع، المواقف، ص: ٣٨.

(٤) ابن سينا، الإشارات، المتنطق، ص: ١٥٧؛ الساوي، المصادر النصية، ص: ٢٢٦.

(٥) ابن سينا، الشفاء، الير هان، ص: ٦٦.

^{١٨} الأسرار، ص: ٣٥٠، الدمنهوري، إيضاح المبهم، ص:

(٧) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥.

نقضه^١، أي سبب الحكم فيها هو الرجحان.
وقد عدلت من جملة المظنونات، المشهورات في بادئ الرأي غير المتعقب^٢، أو المشهورات في الظاهر، وهي التي «تفاول الذهن فشفله عن أن يفطن لكونها مظنونة أو كونها مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال، أي أن النفس تذعن لها حالما تطلع عليها، فإذا رجعت إلى ذاتها وتأملت فيها، انقلب الإذعان ظناً أو تكذيباً، ومن أمثلتها القول: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

وفي العثال المذكور، نجد بعد التعقب أن المشهور «أنه لا يجوز أن ينتصر الظالم أخاً كان أو ولداً»^٣، بل مطلق الظالم يجب أن لا ينتصر، ومعنى النصرة للأخ الظالم، ههنا، بعد التأمل، هو منعه من الظلم، وهو المراد بالحديث النبوى، فقد سُئلَ الرسول صلى الله عليه وآلـه وسلم عن ذلك فقال: «نصرته أن تمنعه عن ظلمه»^٤.

وكذلك عد في جملة المظنونات المقبولات^٥، إذا كان الاعتبار ميل النفس

- (١) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨؛ الجرجانى، التعريفات، ص: ٢١٩؛ الخىصى، التذهب، ص: ٤٢٤ - ٤٢٥؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.
- (٢) أنظر: م. ن، ص: ٤٥٧؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٦؛ السهروردى، اللمحات، ص: ٩١؛ الطوسى، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.
- (٣) م. ن، ص: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥؛ السهروردى، اللمحات، ص: ٩١.
- (٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦.
- (٥) الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥.
- (٦) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨؛ والشفاء، البرهان، ص: ٦٦؛ الفزالي، معيار العلم، ص: ١٧٥؛ الساوى، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٦.

مع احتمال التقيض^١، وبمعنى آخر، هي في عداد المظنونات من حيث يصدق عليها ما يعتبر في هذه الأخيرة^٢، ذلك أن المرجح برأي الطوسي، قد يكون الشهرة الحقيقة، وقد يكون الاستناد إلى صادق وهو المقبولات، أو إلى غير ذلك فهو المظنون المطلق^٣، ومثاله «كمن يرى عبواً يأتيه فيظنه باطشاً به»^٤.

و Gund من المظنونات أيضاً المسلمات، وبه قال الساوي^٥، بل إنه اعتبر من المظنونات كل مالم يكن الاعتقاد فيه جزماً، وكان ثمة إمكان لمقابلة مع الميل الأغلب إلى ما اعتقاد^٦.

وأدرج الغزالى المشهورات في جملة المظنونات^٧. إذاً فقد أدخل بعض المنطقة المشهورات في بادئ الرأى والمشهورات الحقيقة والمقبولات وال المسلمات في عداد المظنونات.

إلا أن هناك رأياً مخالفًا تماماً لهذا الرأى، يخرج جميع هذه من عداد المظنونات، باعتبار أن سبب الحكم في المظنونات هو الرجحان^٨، بينما سببه الشهرة في المشهورات والأخذ عن صادق في المقبولات إلى ما هنالك، ولذا تخرج بقيد الرجحان المشهورات والمقبولات وال المسلمات^٩، وتدخل «التجريبات

(١) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٨؛ الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٢) أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، المتنق، ص: ٣٥٨.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٣٥٧-٣٥٨؛ ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٦-٦٧.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٧.

(٥) أنظر: الساوي، الصائر التصيرية، ص: ٢٢٦.

(٦) انظر: م. ن.

(٧) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٨) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥؛ السالكوتى، حاشية تحرير القواعد النطقية، ص: ٢٤٧.

(٩) أنظر: م. ن.

والمواترات والحدسات الغير الواصلة حد الجزم^١، ذكره السيالكوتي والطار.
ومن أمثلة المظنونات:

«فلان يطوف بالليل»، وكل من يطوف بالليل فهو سارق، فلان سارق^٢، و
«كل حائط ينشر منه التراب فهو متهدم^٣».

«هذا لا يخالط الناس»، وكل من لا يخالط الناس متكبر، هذا متكبر^٤.

«فلان يطوف بالليل بالسلاح»، وكل من كان كذلك متلصص، يتبع أن فلاناً
متلصص^٥، أو لص بدل متلصص^٦.

«زيد متكلم مع الأعداء جهاراً فهو متهم^٧»، أو «فلان يسار العدو فهو مسلم
للثغر^٨».

أخيراً، لابد من الإشارة إلى أن مقابل المظنون قد يكون مظنوناً باعتبار آخر،
وقد أشار الطوسي إلى هذا الأمر بقوله: «وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين،
كما يقال:

«فلان الذي في داخل الحصن يُكلّم الخصوم المقابلة من خارج جهراً،
خائن؛ فإنه مظنون من حيث إنه يتكلّم مع الخصوم ويؤكّد إثبات تكلمه معهم

(١) السيالكوتي، حاشية تحرير القواعد المنطقية، ص: ٢٤٧؛ العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٢) الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٨ - ١٦٩؛ الفزويني، الرسالة الشعيبية، ص: ١٦٨
الجرجاني، التعريفات، ص: ٢١٩.

(٣) الخبيصي، التنھیب، ص: ٤٢٥.

(٤) الدمنهورى، إيضاح البهيم، ص: ١٨.

(٥) الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٦) انظر: الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٧.

(٧) الطوسي، التجربة، ص: ٢٨٠.

(٨) الساوي، البصائر النصيرية، ص: ٢٢٦.

كون ذلك جهراً.

ونقيضه مظنون أيضاً من حيث إنه يتكلم جهراً، إذ لو كان خاتناً لأخفى
كلامه^١.

٥ - المشبهات

هي قضايا يصدق به لمشابهتها غيرها من الأوليات والمشهورات والمقبولات وال المسلمات، أي أنها تعتقد باعتبارها واحدة من هذه الأصناف من القضايا، وهي ليست كذلك في واقع الأمر. وقد ذكر ابن سينا أن المشبهات هي «التي تشبه شيئاً من الأوليات أو المشهورات ولا تكون هي بأعيانها»^٢. والمشبهات عند الغزالى هي «المشبهة لكل الأقسام الماضية ولا تكون منها»^٣. وحصرها في أقسام ثلاثة:

١ - الوهميات: وهي الشبيهة بالأوليات.

٢ - ما يشبه المظنونات: ويدخل فيه ما يشبه المظنونات، وما يشبه المشهورات، والمخيلات.

٣ - الأغالط، إما من ناحية اللفظ، أو المعنى^٤. هذا وقد أفرد الغزالى الأغالط كعنوان قائم برأسه من عنوانين المشبهات، في حين لم يذكر الآخرون هذا العنوان، مع أنهم تكلموا على تفاصيله، باعتباره سبباً للاشتباه إما من حيث اللفظ أو المعنى. وعرف الساوى المشبهات بأنها «القضايا التي يصدق بها على اعتقاد أنها أولية أو مشهورة أو مقبولة أو مسلم لاشتباهها بشيء من ذلك، ولا تكون هي

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٢) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٨.

(٣) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥.

(٤) أنظر: م، ن، ص: ١٧٥ - ١٨٠.

بأعيانها، وهذا الاشتباه إما أن يكون بسبب اللفظ أو المعنى^١، أو يقع التصديق بها لمشابهتها لقضايا غيرها على حسب تصدق المتشبه به، والتشبه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى^٢.

وفصل الأخضرى والدمنهورى والباجوري الكلام على المشبهات من القضايا، فمنها: «مقدمات شبيهة بالحق وليس به، وتسمى مغالطة: كقولنا في صورة فرس في حائط: هذا فرس، وكل فرس صالح، فهذا صالح. أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة؛ كقولنا في شخص يخطب في البحث: هذا يكلم العلماء بلفاظ العلم، وكل من كان كذلك فهو عالم، وهذا عالم»^٣.

وقد عرض الخصي لأسباب الغلط في القضايا الشبيهة بالحق، فإنها إما أن تكون من حيث الصورة أو من حيث المعنى، فذكر المثال الأول الذي ذكره الأخضرى باعتبار سبب غلطه من حيث الصورة^٤، وأورد مثالاً آخر للمشبهات من القضايا من حيث المعنى فقال: «كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس، ينتج: إن بعض الإنسان فرس. والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس موجود، إذ ليس شيء يصدق عليه أنه إنسان وفرس»^٥. أما الطوسي والحلبي، فقد جعلا الوهميات من المشبهات معنى^٦.

(١) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٥؛ الرازي، لواحم الأسرار، ص: ٣٥٠.

(٢) السهوروذى، اللمحات، ص: ٩١.

(٣) الأخضرى، شرح السلم، ص: ٣٨؛ الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم ص: ٩١.

(٤) أنظر: الخصي، التذهيب، ص: ٤٢٨ - ٤٢٩.

(٥) م. ن، ص: ٤٢٩.

(٦) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٦٩؛ الحلبي، الجوهر النضيد، ص: ٢٦٩.

دار الخلاف فيما بين المناطقة حول كون القضايا المشبهة، مشبهة فقط بالأولييات والمشهورات أم بغيرها أيضاً من المقبولات وال المسلمات والظننات الخ.. إلا أنهم اتفقوا جميعاً على أن هذا الاشتباه، إما أن يكون بسبب اللفظ أو المعنى، والكلام محصور ه هنا في القضية. وهذه الأسباب وغيرها الموجبة للغلط، بحثت بتفصيل وتدقيق في صناعة السفسطة من فن المنطق. إلا أنه من المفيد ذكر أسباب الاشتباه في القضايا المشبهة. ولعل أخص تصنيف وأوفاه، والذي سنتعده، هو ذلك الذي قدّمه الطوسي في شرحه ل الإشارات ابن سينا، وبعد ما ذكر أن الشبيهة بالأولييات تقع في المغالطات والشبيهة بالمشهورات تقع في المشاغبات، قال: سبب الاشتباه قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً:

واللفظية ستة: هي التي تقع بسبب الاشتراك

إما في اللفظ المفرد بحسب جوهره، كالعين،

أو بحسب أحواله الداخلية فيه، كالتصارييف،

أو العارضة له من خارج، كالأعجمان.

واما للمركب في تركيبه الذي يمكن أن يحمل على معنيين، أو في جهة

التركيب، و عدمه، فطن المركب غير مركب أو غير المركب مرکب^١.

واما المعنية: فقد تكون جميعاً بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة.

وتنقسم إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة، وإلى ما يتعلق بالمؤلفة.

والأول ثلاثة:

أولها: إيهام العكس؛ كقولنا: كل أيض ثلث، لأن الثلث أيض.

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٥٩؛ الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٨ - ١٨٠؛ إلا أنه عند الكلام على الأغالط الواقعية، إما من لفظ أو معنى، لم يحصر هذه ولا تلك بعدد معين، فقال: وأسباب الأغالط مما يعسر إحصاؤها. م. ن، ص: ١٨٠.

وأنبيها: سوء اعتبار العمل كقولنا: الشيء موجود مطلقاً، لكونه موجوداً بالقوة مثلاً.

وثالثها: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات...^١.

أما الأربعة المتعلقة بالمؤلفة فهي: «جمع المسائل في مسألة، ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب، وسوء الترکيب».^٢

٦ - المخيلات:

هي من جملة المبادئ غير اليقينية أو غير القطعية أو غير الواجب قبولها عند الأكثر من المنطقية، وهذا الأمر يعني أنها من جملة التصديقات ولكن غير اليقينية. وقد رأى البعض أنها لا تندرج تحت عنوان التصديقات أصلاً، لذا أدرجها تحت عنوان غير المصدق به من القضايا، وقد أفرد هذا العنوان لها وحدها، وهو ما فعله ابن سينا في الإشارات^٣ والبرهان، فقال: «إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه، أو غير مصدق بها، والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما يقع به التصديق، لم يتتفق به في القياسات أصلأً، والذي يفعل هذا الفعل هي المخيلات».^٤

أما الغزالى فقد عدّها قسماً من أقسام المشبهات غير الصالحة للعقليات ولا للفقهيات الظنية.^٥

(١) الطوسي، م. ن، ص: ٣٦٠ - ٣٦١.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٦١.

(٣) أنظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٧.

(٥) أنظر: الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٥ - ١٧٧.

والمخيلات قضايا يخيل بها أو تقال قولًا «تأثير في النفس ثائراً عجيناً من قبض ووسطه»^١، مثل ما يفعله الشيء المصدق به^٢ أو أكثر^٣، «فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به، كمن يقول للعسل أنه مرة مقينة فتفزز عنه مع التصديق به، أو قريباً منه. وكما يقال أن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب، ويجب أن تخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه، فتخيل ذلك فيسهل عليه، وذلك مع التكذيب به»^٤. وكذا من أراد أن ينفر غيره عن شم الورد فيقول: «إنه سرم بغل قائم في وسط روث، أو ترغيب غيره في شرب الدواء إنه الشراب أو الجلاب، فيجد السامع في هذه الأقوال في نفسه مع التكذيب بها آثار المصدق بها»^٥.

والمخيلات «تشبه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن لمشاركة إيهاف في وصف ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلاً. وليس ذلك من الظن في شيء.. حتى أن علم الحساب والمنطق، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي أو إثبات، إذا قيل إنه من علوم الفلسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه»^٦.

وقيل بالإجمال هي «ما يؤثر في النفس فيسيطرها ويقضها أو يفدها تسهيل

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢؛ الفزويني، الرسالة الشمسية، ص: ١٦٨؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٦؛ الرازى، تحرير القواعد المنطقية، ص: ١٦٩؛ لواع الأسرار، ص: ٤٣٥؛ الجرجانى، التعريفات، ص: ٢٠٦؛ الخىصى، التذهيب، ص: ٤٢٥؛ الدمنهورى، إيضاح المبهم، ص: ١٨؛ الباجوري، حاشية السلم، ص: ٩٠.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٣.

(٣) انظر: ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٢.

(٤) ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٤٣؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٦.

(٥) الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٦.

(٦) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٧٧ - ١٧٨.

أمر أو تهويله أو تفظيعه أو تحقييره، كما يقال للمشروب المَرَّ أنه خمر لذذ فيسهل التخييل شربه على من اعتاد الخمر^١.

ويعنى آخر، فإن المخيلات عندما توقع في الخيال تتأثر النفس وتصبح هذه القضايا «مبدأ فعل أو ترك أو رضا أو سخط»^٢.

وللمخيلات قوة وتأثير كبيران في النفس الإنسانية، بل أكثر أفعال البشر من إقدام وإحجام صادرة عن هذا النحو من حركة النفس - أي القبض والبسط المولدة بالتخييل^٣ وذلك لأن «النفس أطوع إلى التخييل منها إلى التصديق، لأنه أغرب وأذل للفها به»^٤.

وذكر ابن سينا أنه قد تكون المصدقات كالأوليات ونحوها والمشهورات تخيلات أيضاً وتفعل فعل هذه الأخيرة في النفس، إلا أنها «تكون أولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار»^٥، وبه قال الطوسي^٦ والحدي^٧.

وإن كان البعض قد عدَّ المخيلات جمِيعاً من الكواذب، إلا أن العطار والحدي، قالا إن بعضها صادق، وبعضها كاذب^٨.

وصرَّح ابن سينا أنه «ليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة، كما

(١) الطوسي، التجريد، ص: ٣٠١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

(٢) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٣) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣، الغزالى، معيار العلم، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٤) العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥.

(٥) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣.

(٦) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٣٠١.

(٧) أنظر: الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

(٨) أنظر: العطار، الحاشية، ص: ٤٢٥؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٣٠١.

لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن يكون لا محالة كاذباً^١، لأن التخييل المحرّك من القول متعلق بالتعجب منه، إما بجودة هيته، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو حسن محاكاته، لكن قد تخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة، وما تحرّك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق^٢.

إن المبادئ الآنفة الذكر جمِيعاً، من مشهورات ومقبولات وسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات، هي من المبادئ المجمع على ظنيتها أو لا قطعيتها، باستثناء المشهورات التي أوجب ابن تيمية إلهاقها باليقينيات للعلل التي ذكرها. إضافة إلى الخلاف الذي أثار الجدل حول يقينية بعض المقبولات، أعني به المأخذات عن النبي. وهذا التوجه في استثناء المشهورات والمأخذات عن النبي أو الإمام، فرضته، عند من قال به، دواع دينية وشرعية، لماله من ترببات في المجالين العلمي والعملي بالنسبة للتکاليف والمکلفین. وإن انفاق حاصل حول لا يقينيتها، لأن الاعتقاد الجازم بها، سواء كان صادقاً أو غير صادق، مطابقاً أو غير مطابق، هو اعتقاد لم توجبه الضرورة أو الدليل، بل أوجبته أمور أخرى غير معترفة في شروط اليقين، كحسن الظن والثقة بالمخاوز عنه الذباع والشهرة والعادات والأعراف والأمزجة وغيرها من الأمور.

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٦٣.

(٢) م. ن.

القسم الثالث

تفاوت العلوم

تعليق وترتيب

سبق القول إن مواد القضايا تنقسم إلى يقينيات، وغير يقينيات، أو إلى قطعيات وظنيات. واليدين فيما شرحته مساوية بالتعريف للعلم الذي حدد بأنه: اعتقاد صادق جازم لمحض، أو ما في معناه من تعريف.

وما عدَّ من اليقينيات عند أغلب المناطقة: الأوليات ، المشاهدات الظاهرة والباطنة منها، المجربات، الحدسات، المتواترات، الفطريات وأحكام الوهم في الحسيات، وجعل البعض في عداد اليقينيات، المقررونة بالقرائن كالغزالى، والمشهورات كابن تيمية.

وهذا التصنيف لليقينيات خاص بالمعرفة المباشرة، والتي تتحذى اسم مبادئ القضايا. ولا شك أن هناك نوعاً آخر من اليقينيات هو النظريات، وهو خصوص اليقين المستند إلى المبادئ مباشرة أو غير مباشرة، وهي التي وضع لها الدليل كقيد تسويفي، في حين أن المبادئ مسورة ذاتياً ولا يتطلب لها برهان، ولا يُسأل عن دليلها.

وقد اتفق جميع المناطقة على القول، إن اليقينيات من القضايا تشكل مادة البرهان من الصناعات الخمس أو أنواع الأقىسة، في حين تشكل المواد الأخرى غير اليقينية أو الظنية مواد الصناعات الأخرى من الجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

ومن المفترض أن تكون كل صناعة من هذه الصناعات مختصة بانتاج نمط معرفي، متناسب والقدرات الإنسانية المتفاوتة، ويحقق غاية ما.

وقد رتب المناطقة الصناعات الخمس بحسب قيمتها المعرفية، فجعلوا البرهان في المرتبة الأولى، ثم الجدل فالخطابة فالسفسطة وأخيراً الشعر.

السؤال الذي يطرح نفسه باللحاج؛ هل يتفاوت العلم أو اليقين؟ هل يمكن الكلام على مراتب للعلم؟ فإن كانت مبادئ القضايا اليقينية أو التي تفيد علمأ، وبمعنى آخر إن كانت هذه المبادئ جميعاً متوفرة على العناصر المكونة أو الشروط الضرورية والكافية للعلم، التي ذكرناها آنفاً، دون الإخلال بأي منها، كيف لنا أن نفاضل بين نوع من هذه المبادئ وبين نوع آخر، بين يقين ويقين، بين علم وعلم؟

١ - تفاوت العلوم

في الإجابة على هذه الإشكالية نجد في التراث مذهبين: الأول يقول بالتفاوت، والثاني بعدمه؛ وبحسب هذا الأخير، فالكلام على تفاوت العلوم إنما يقع في الطريق إليها، وقبل حصولها لا بعده. وبعد حصول العلم لا تفاوت في القيمة فيما بينها، ولذا فهي ترتتب بحسب قربها وبعدها عن البديهة والضرورة، فكلما كانت العلوم أقرب إلى البديهة جعلت في مرتبة أعلى، وكلما بعد رتبت في المقام الأدنى. وهذا ما ذهب إليه الغزالى فقال: «ولتعلم أن العلوم لا تفاوت فيها بعد حصولها، وإن دق مدركتها، ولكن لكل علم مستند من البديهة والضرورة، فما قرب من الضرورة كان أجلى وما بعد عنها كان أغمض، وإليه الإشارة بهذه المراتب، لا إلى التفاوت في نفس العلم».^{٤٨}

(٤٨) الغزالى، المنخول، ص:

وقد ذكر الزركشي أن ابن التلمساني والكتاب الطبرى في كتابه «الترجمي» والرازى في التفسير وفي كتاب البرهان والأنبارى في شرحه، قالوا بعدم التفاوت أيضاً، « وإنما التفاوت بحسب المتعلقات ».

وذكر القرافي أيضاً أن الشيخ عز الدين اختار عدم التفاوت^١. ونسب الزركشي أيضاً إلى الصيرفي القول بعدم التفاوت، ونقل عنه قوله: « وإنما جاء ذلك من جهة أن بعض الدلالات أوضح من بعض، كالبصري المدرك لما هو أقرب إليه إدراكاً بخلاف ما بعد منه عن المسافة، وإن كان الإدراك من جوهر واحد، فمعنى ما يقع جلياً، ومنه ما يقع مع التحديد والتأمل، وكذلك متزلة الفكر والتذكرة ».

ومن الاعتراضات على القائلين بعدم التفاوت، « أنه يكون علم الأمم مماثلاً لعلوم الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، ولا شك أن علمهم مفاؤت لعلمتنا، وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعضهم في المعارف. وأجيب بوجهين: أحدهما: أن النبي أطلع على صفة للباري تعالى لم يطلع عليها غيره، فيكون ذلك راجعاً إلى زيادة علم بمعلوم آخر، وليس ذلك تفاوتاً في العلم. والثاني: يجوز أن يكون علم ربنا بوجود أدلة لم نطلع نحن على جميعها، فيرجع التفاوت إلى أعداد المعلوم، لا إلى نفس العلم، وأما رجحان المؤمنين بعضهم على بعض فمحمول على زيادة المعارف وتواليتها إذا حصلت بلافترة ولا غفلة ».

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٥.

(٢) أنظر: م. ن.

(٣) م. ن، ص: ٥٦.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٧.

وبالجملة، فإن أي تفاوت بين العارفين، إنما هو بهذا الاعتبار؛ اعتبار قلة الغفلة وكثرتها، وقلة المعارف وكثرتها، حسب رأي الزركشي. وقد استند إلى أحاديث نبوية للتدليل على مقالته، فذكر منها قوله عليه السلام: «لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً»^(١)، وعلق عليه بأن هذا «إشارة إلى كثرة المعلومات لا إلى التفاوت في العلم الواحد بالمعلوم الواحد، ولو كانت الإشارة إلى هذا لقال: لو تعلمون كما أعلم، فهذه عبارة التفاوت في نفس العلم»^(٢)، أما المثال النبوي الآخر الذي أورده على التفاوت، باعتبار اعتراف الغفلات قلة وكثرة، فهو قوله عليه السلام: «لو تكونون كما تكونون عندي لصافحتكم الملائكة». فوجد هذا الحديث مشيراً إلى «أن الغفلة تخل لهم في غيابهم عنه وتحاجاتهم بحضوره»^(٣).

إذاً، فالزركشي لا يرى رأي الغزالى في أن التفاوت من جهة بعد الطريق أو قربها، بل من جهة كثرة المحصل من المعارف وقتها^(٤).

ويغضض النظر عن اعتبارات التفاوت الطريقة أو الكمية وغيرها من الاعتبارات عند أصحاب مذهب عدم التفاوت، إلا أنهم متفقون على أن لا تفاوت في جوهر العلم.

أما القائلون بالتفاوت الحقيقى، فذكر الزركشي نقلاً عن الرازى في البرهان: «وأنمتنا على التفاوت، وقرره المازري، وقال الأرموى في التحصيل إنه الحق»^(٥).

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) أنظر: م. ن، ص: ٥٨.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٥٥.

واختاره الأفضل الخونجي^١ والفال الشاشي، فإنه قال: «امتحن الله عباده وفرق بين وجوه العلم، فجعل منه الخفي ومنه الجلي، لأن الدلائل لو كانت كلها جلية لارتفاع التنازع وزال الاختلاف، ولا احتاج إلى تدبر وفك وتبطل الابتلاء، ولم يقع الامتحان، ولا وجد شك ولا ظن ولا جهل، لأن العلم حينئذ يكون طبعاً، ولو كانت كلها خفية لم يتوصل إلى معرفة شيء منها، إذ الخفي لا يعلم بنفسه، وإنما كان جلياً، قال الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ) .. وإذا ثبت أنه ليس بخفية ولا جلي، ثبت أن منه ما هو جلي ومنه ما هو خفي»^٢.

وذكر الزركشي من أدلة التفاوت قول الرسول عليه السلام: «ليس الخبر كالمعاينة؛ إن موسى لم يلق الألواح لما سمع عن قومه، وألقاها حين رآهم»^٣. كما ونقل تفريق الأئمة بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، للتدليل على تفاوت العلم، إذ قالوا: «العلم بالله إن كان بالأدلة فهو علم اليقين، فإذا قُويَ فهو عين اليقين، فإذا فني فيه فهو حق اليقين»^٤.

ومثل للفرق بين هذه المراتب، بأن «علم اليقين كالناظر إلى البحر، وعين اليقين كراكب البحر، وحق اليقين كمن غرق في البحر»^٥.

ونقل عن القرافي، أنه لأجل التفاوت قال أهل الحق: «رؤيه الله يعني في الآخرة للمؤمنين عبارة عن خلق علم به هو أجل من مطلق العلم، نسبته إليه

(١) أنظر: م. ن.

(٢) م. ن، ص: ٥٦

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

(٥) م. ن، ص: ٥٧

كتبة إدراك الحس إلى المحس به^١.

والمنطقة لما صنفوا مواد القضايا، باعتبار يقينيتها ولا يقينيتها أو باعتبار قطعيتها وظنيتها، إنما أرادوا بذلك القول، إن طبيعة العلم وجواهره واحد لا تفاوت فيه باعتبار الذات، وإنما التفاوت المحكى عنه، إنما هو باعتبار الطريق بعدها وقربها، خفاءً وجلاءً؛ ولذا جعلوا اليقينيات والمساوية بالتعريف للعلم بالمعنى الخاص، كما مر، مواداً لقياس البرهان دون غيرها من مواد القضايا، باعتبار أن هذا النوع من القياس يتبع علمًا / يقيناً بالضرورة. فماذا قال هؤلاء أو كيف عللوا الكلام عن التفاوت في الترتيب بين العلوم؟

٢ - تعليل التفاوت

عمل المنطقة على تعليل تفاوت العلوم الضرورية، فذكر ابن سينا أن الضرورية قد تكون ظاهرة أو باطنة، والظاهرة يندرج تحتها الحس والتجربة والتواتر، أما الباطنة فقد تكون عن العقل أو عن خارجه. أما التي عن العقل، فاما أن تكون عن مجده، وهي الأوليات الواجب قبولها، أو يكون مستعيناً بغيره. وهذا الذي استعان به إما أن يكون غيرزيّاً؛ فهو القضايا الفطرية القياس أو غير غيرزي؛ وهو القضايا الكسيبة وهذه ليست من المبادئ. وأما التي خارجة عن العقل فهي القضايا الوهمية^٢.

وبحسب ترتيب ابن سينا للعلوم، نجد أنه يضع الأوليات في المرتبة الأولى، بل إن كل المنطقة جعلوا الأوليات في المرتبة الأولى، وعرف الأوليات بأنها «القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغيريته لا لسبب من الأسباب

(١) م.ن، ص: ٥٦ - ٥٥.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص: ٦٣ - ٦٤.

الخارجة عنه^١، بمعنى أن التصديق بهذه القضايا لا يتوقف إلا على وقوع التصور والفطانة للتركيب^٢. وما تقديم الأوليات على سواها، باعتبار أن مجرد العقل هو الحاكم فيها، إلا تدليلاً على أفضلية العقل كحاكم منفرد في القضايا، وبالتالي فإن تفاضل العلوم وتفاوتها على أساس حاكمة العقل من جهة، وخلو الوسائل وقلتها وكثرتها من جهة أخرى؛ أي ما كان العقل بمجرده حاكماً فيه قدّم على غيره مما حكم فيه بقوة أخرى من قوى النفس، أو حكم به العقل بمعونة خارجية.

وقد كشف الغزالى سر هذا الترتيب عندما علل تأثير المحسوسات الظاهرة منها والباطنة عن الأوليات بقوله: «فكانه يقع متأخراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل»^٣، إذ إن تعريف الأوليات عنده أنها «قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته الفقلية المجردة من غير معنى زائد عليها»^٤، بخلاف غيرها من أنواع القضايا اليقينية الضرورية، ولذا سمي هذه الأخيرة بذوات الوسائل^٥، ويقصد بها كل أنواع القضايا الضرورية اليقينية التي استعان العقل في الجزم بها بوسائل من حواس قوى نفس وتكرار شهادات أو مشاهدات وقياس خفي وإلى ما هنالك.

وقام الطوسي بمحاولة لإقامة التمايز بين أنواع اليقينيات من القضايا، فقال إن «العقل إما أن لا يحتاج فيه (الحكم) إلى شيء غير تصور طرف الحكم أو

(١) ابن سينا، الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٤؛ الساوي، البصائر التصيرية، ص: ٢٢٠.

(٢) أنظر: م. ن، ص: ٣٤٤ - ٣٥٥.

(٣) الغزالى، معيار العلم، ص: ١٦٥.

(٤) م. ن، ص: ١٦٤.

(٥) أنظر: م. ن.

يحتاج، والأول هو الأوليات، والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم، أو ينضم إلى المحكوم عليه أو إليهما معاً، والأول هو المشاهدات، والثاني لا يخلو إما أن يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب أو لا يكون. وما بالاكتساب إما أن يكون بالسهولة أو لا بالسهولة، والأول هو الحدسيات، والثاني ليس من المبادئ، بل هو العلوم المكتسبة، وما ليس بالاكتساب، فهو القضايا التي قياساتها معها. وما يحتاج فيها إلى كليهما، فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس وهو المتواترات، وإما أن لا يكون وهو المجريات^١.

إذًا، وبعد تعریف العلم أو اليقین بعناصره المكونة أو شروطه الضرورية والكافیة، وعدّ جملة اليقینيات، وجعلها مواد القياس البرهانی المنتج لليقین بالضرورة، اختلف الأعلام في ترتیب اليقینيات باعتبار القرابة والبعد عن البديهة والضرورة، أو باعتبار الخفاء والجلاء وجود الوسائل وعدمها، فكيف جاء هذا الترتیب؟

٣ - ترتیب مواد القضايا

رتب الأصوليون العلوم مراتب عشرة، ونذكر منهم الزركشي والغزالی اللذین قدّما الوجدانیات فجعلاها في المرتبة الأولى، وجعلوا الأوليات في المرتبة الثانية، فذكر الغزالی أن «مراتب العلوم عشرة، أولها: العلم بوجود الذات والآلام واللذات. الثاني العلم باستحالة اجتماع المتضادات»^٢.

وقال الزركشي: «الأولى: علم الإنسان بنفسه وصفته وكلامه ولذته، الثانية:

(١) الطوسي، شرح الإشارات، المنطق، ص: ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٢) الغزالی، المنخول، ص: ٤٦.

العلم الفضوري باستحالة المستحبلات، وانحطت هذه عن الأولى للحاجة فيها إلى الفكر في ذوات المتضادات وتضادها^١، وجاء العلم بالمحسوسات في المرتبة الثالثة وانحطت هذه عن الأوليات لتطرق الآفات إلى الحواس، والمتواترات في المرتبة الرابعة^٢، وانحطت لإمكان التواطؤ على المخبرين، أما المرتبة الخامسة فجعلها الغزالي لفهم «فحوى الخطاب ودرك قرائن الأحوال من الخجل والغضب والوجل»^٣، وانحطت لتعارض الاحتمالات في مجال الأحوال.

وجعل العلم بالحرف والصناعات في المرتبة السادسة، وانحطت لما فيها من المعاناة والمقاسة وتوقع الغلطات^٤. أما الزركشي فقد جعل الخامسة سادسة، وال السادسة خامسة المراتب^٥، وأحلاً العلم بالنظريات في المرتبة السابعة، لأن النظري منحط عن الفضوري، والعشرة للعلم بالسمعيات، وقد جعل أخيراً لمضاهاته للتقليل^٦.

وفي المقابل نجد أن المناطقة والمتكلمين قد أجمعوا على اعتبار الأوليات أولى اليقينيات، بل ذهب البعض إلى القول بأنها العizada دون غيرها^٧، بمن فيهم الغزالي في المستصفى ومعيار العلم.

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٦٤.

(٢) أنظر: الغزالى، المنخول، ص: ٤٦؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٦٤.

(٣) م. ن، ص: ٤٧.

(٤) أنظر: م. ن.

(٥) أنظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٦٤.

(٦) أنظر: الغزالى، المنخول، ص: ٤٧؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص: ٦٤.

(٧) أنظر: الطوسي، التجريد، ص: ٢٠١؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص: ٢٠٢.

واختلفوا فيما بقي من يقينيات، بحيث لا يمكن أن نقيم ترتيباً دقيقاً وواضحاً لها، إلا أنه يمكن القول إن المشاهدات، أي تلك المدركة بالحس الظاهر منه والباطن، وقعت عند الأغلب في المرتبة الثانية. وذهب إلى هذا الترتيب كل من ابن سينا في الإشارات، والقزويني، والغزالى، في معيار العلم، إذ إنه في المستصفى جعل المدركة بالحواس الباطنة في المرتبة الثانية والمدركة بالحواس الظاهرة في المرتبة الثالثة.

وكذلك فعل الساوي، السهوردي، الطوسي، الأرموي، الحلي والرازي في لوامع الأسرار، إذ جعلها في المرتبة الثالثة في تحرير القواعد المنطقية، أيضاً التفتازاني، الخبيصي، الدسوقي في التجريدة الشافى، والعطار.

أما الدسوقي في حاشية تحرير القواعد المنطقية، فجعل المشاهدات في المرتبة الثالثة، وكذلك فعل الرازي في التجريدة، والجرجاني في شرح المواقف، والسيالكتي والإيجي.

أما من فصل بن المدرك بالحس الباطن والمدرك بالحس الظاهر، وجعل كلّاً منها صنفاً قائماً بذاته، فقد ذهبوا جميعاً إلى اعتبار المدرك منها بالحس الباطن في المرتبة الثانية، وهم الأخضرى، الباجوري، الدمنهورى والغزالى، وجعل الثلاث الأول المدرك منها بالحس الظاهر في المرتبة السادسة من مراتب اليقين، أما الغزالى فجعله في المرتبة الثالثة.

والتجارب من المواد اليقينية التي صنفت في المرتبة الثالثة عند معظم المناطقة، هذا مع الإشارة إلى أن التجارب استخدمت أحياناً كعنوان عام يشمل التجارب والحدسات والمتواترات أو للدلالة على الأولين فقط. واستخدم التجارب بالدلالة الأولى ابن سينا في الإشارات والطوسى في شرحها، أما الدلالة الثانية فاستخدمها كل من الغزالى في معيار العلم والساوى. إذأ، فمعظم المناطقة جعلوا التجارب في المرتبة الثالثة، نذكر منهم: ابن

سينا، القروني، الغزالى في معيار العلم، الساوي، الهروردي، الطوسي، الحلى، التفازانى، الأخضرى، الخبصى، الباجوري، الدمنهورى، الدسوقي في التجريد، والعطار في حاشية التذبيب.

أما مع الغزالى في المستصفى، فقد حلّت المجرّبات في المرتبة الرابعة، وأيضاً عند الأرموى، الإيجي، الرازى في لوامع الأسرار، في حين أنه جعلها في المرتبة الخامسة في تحرير القواعد المنطقية، وتابعه السيالكوتى والدسوقي على هذا في حاشيتي تحرير القواعد.

أما المتواترات فقد وقعت إجمالاً في المرتبة الرابعة والحدسات في الخامسة، أما فطريّة القياس من مواد القضايا ف منهم من جعلها في المرتبة الثانية كالإيجي، الرازى في تحرير القواعد المنطقية، الجرجانى في شرح المواقف، السيالكوتى والدسوقي في حاشية التحرير، ومنهم جعلها كالقرoney، الطوسي، الحلى، الرازى في لوامع الأسرار والدسوقي في التجريد الشافى في المرتبة السادسة، ورتبها ابن سينا والغزالى ثانياً أما الساوي فرتبتها خامساً.

وفيما يلي جدولٌ يبيان ترتيب مبادئ القضايا اليقينية منها وغير اليقينية:

جدول بياني لترتيب مبادئ القضايا

- (١) إن التصنيف لمواد القضايا الذي قمناه في الجدول للفرزالي، هو تصنيفه لها في كتاب معيار العلم، أما في كتاب محك النظر، فقد قدم تصنيفاً آخر هو: أوليات، مشاهدات باطنية، محسوسات ظاهرة، تجربيات، متواترات، وهبيات ومشهورات (أنتل: الفرزالي: محك النظر، ص: ١٠٢ - ١٠٨). هنا وقد أضاف إليها المقرنة بالقرآن في كتابه المستضفي، ج ٢، ص ١٣٦.
 - (٢) هو ترتيب الرازي في تحرير الفراغ المنشقة.
 - (٣) هو ترتيب الرازي في لواح الأسرار.
 - (٤) لقد رتب الفرزالي في تهذيب المتنطق النظريات سادساً، ومع أنها ليست من المبادئ، إلا أنها ترتكزها في

جدول بياني لترتيب مبادئ القضايا

خلاصة:

لقد أدى السؤال: ما هو العلم؟ في الباب الأول، إلى تحديد شروطه معلوماتنا، مصدرها وقيمتها؟ وباختلاف الإجابات تنوّع المدارس وتعددت. تأملاته وأبحاثه، عبر التاريخ إلى يومنا هذا، للإجابة عن سؤال: كيف نكتب كرس الفكر الفلسفـي عموماً والإسـتمولوجي خصوصـاً، حيزاً هاماً من

- موضعها الذي أحطها فيه، وكذلك فعل الخصي في التهذيب والطار في التجريد الشافي. وقد ذكر الخصي أنه ورد في بعض النسخ الفطريات، وهو أمر وإن ناسب الأخذ به موقعه كسدس الفطريات البشبية، إلا أن السياق النصي التالي لا يناسبه، بل يناسب النظيرات.

(١) عذ السيالكوتي الوهيات الصادقة في جملة الوجدانيات. أما الكاذبة فهي المرتبة في المرتبة الثانية عشرة.

(٢) ترتيب الدسوقي لمبادي القضايا في التجريد الشافي.

(٣) ترتيب الدسوقي لمبادي القضايا في حاشية القواعد المنطقية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه قد دعى الوهيات الصادقة في جملة الوجدانيات، أما الكاذبة فهي التي أحطها في المرتبة الثانية عشرة.

الضرورية والكافية، في حين أن السؤال / المفتاح الآخر لنظرية العلم: كيف نكتب معلوماتنا؟ في الباب الثاني، قاد إلى مجموعة من مواد القضايا التي منها: المبادئ، والمستندة إلى المبادئ، ومنها اليقيني وغير اليقيني، كما سمح شرط العلم الضرورية والكافية، بالتفرق بين العلم واللاعلم من المعارف والاعتقادات التي أدت إليها الإجابة عن السؤال الثاني، وذلك من خلال تطبيق الشروط الضرورية والكافية للعلم / مركبات المفهوم على الاعتقادات المتنوعة / مواد القضايا.

وكان لابد لمبحث الموجبة أو التسوية المعرفي بالخصوص أن يقود إلى مبحث مواد القضايا، باعتبار أن منها ما يكون لضرورة، وهي المسماة بالمبادئ التي ترد إليها جميع المعلومات الموسّعة بغيرها، والتي عادة تكون لدليل وبحاجة إلى واسطة أو وسائط في عملية البرهنة عليها. ومن سمات المبادئ الأولى أنها ذاتية التسوية، غير ذات وسط، وإليها تنتهي سلسلة التسويفات وعليها تبني سائر المعلومات.

لقد عرف التراث العربي - الإسلامي شكلاً وحيداً واحداً من أشكال التسويف المعرفي، أعني به النظرية التأصيلية التي حل من خلالها مشكلة التسلسل. وعبر عنها تارة بالأسباب: الموجب، الضرورة أو الدليل، وتارة عبر عنها بآثار الاعتقاد والتحصل، وصفاته: ثابت، لا يتغير، لا ينقدح بتشكيك مشكك، يقتضي سكون النفس.. الخ.

والمدرسة التسويفية التأصيلية مدرسة عريقة، لها جذورها الراسخة في الحقل المعرفي اليوناني، والتي لا تزال تمتد وتتفرع في ميادين المعرفة المعاصرة، إلا أن قدم هذه المدرسة وشيوخها ورواجها لم يحجب عنها سهام النقد، ولم يحل دون ظهور العديد من المدارس الناقدة والمختلفة، بدءاً بالحركة السوفسطائية وانتهاءً بالنظريات التسويفية المعاصرة كالسياسية والاتساقية، علمًا أن

التسويغ المعرفي واحدٌ من أكثر العناوين درساً وبحثاً في الإستمولوجيا المعاصرة. ولعل الطريق الأمثل والأفضل لدراسة مختلف نظريات التسوية المعرفي، تكمن في متابعة إجاباتها عن مشكلة التسلسل، وهو ما ستتناوله لاحقاً في الفصل الختامي المقارن بين حقل المعرفة التراثي والتحليلي.

وبالعودة إلى مواد القضايا عند أعلام التراث - موضوع الدراسة - يمكن

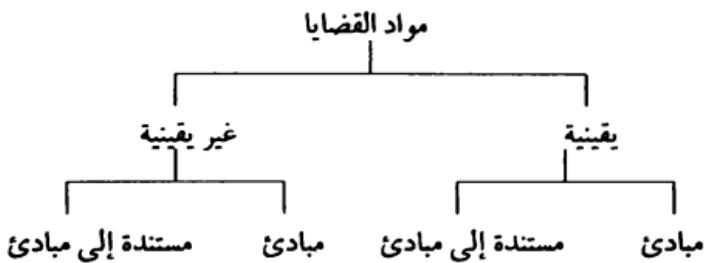
استخلاص مجموعة من الملاحظات هي التالية:

١ - لقد تبدي جلياً أن المنطقة كانوا الأكثر تركيزاً على بحث مواد القضايا كجزء لا يتجزأ من الدرس المنطقي، في حين أن المتكلمين والأصوليين، إنما عرضوا للدراسة هذه المواد، في سياق عملي خادم لحقولهم المعرفي، وهو سياق مبحث العلم، تعريفه وتقسيماته، والذي درج المؤلفون على افتتاح أعمالهم به، من هنا كانت مرجعية الباب الثاني، عموماً، مرجعية منطقية.

٢ - إن مواد القضايا قسمت، بشكل عام، بالارتكاز إلى يقينيتها أو لا يقينيتها، قطعيتها أو لا قطعيتها. وهو تقسيم ذو وظيفة إجرائية الطابع، يسمح الركون إلى القسم الأول منها، في إشادة الصرح العلمي دون الثاني.

٣ - فرق أعلام التراث بين مواد القضايا ومبادئ القضايا، وأقاموا بينهما علاقة العموم والخصوص المطلقة، بحيث إن الثانية تتعمى كلياً إلى الأولى. والفرق بين الاثنين، أن مواد القضايا يندرج تحتها عموم أصناف القضايا المستعملة في جميع أنواع الأقىسة، سواء كانت مبادئ أو مستندة إلى مبادئ، ذوات وسط أو غير ذوات وسط. وبمعنى آخر، سواء كانت ضرورية أو نظرية، بغض النظر عن يقينيتها أو لا يقينيتها.

أما مبادئ القضايا، فهي خصوص تلك الحاصلة بلا نظر واستدلال، سواء كانت يقينية كالأوليات والمحسوسات والمجربات والحدسات والمتواترات وغيرها، أو غير يقينية كالمشهورات والقوبات والمسلمات والمخيلات وغيرها.



٤- باستثناء النظريات، باعتبارها صنفاً من أصناف مواد القضايا، اختلف أعلام التراث حول العبادي عدداً وقيمة.

فمن حيث العدد، تراوحت أصناف العبادي بين التسعة والأربعة عشر صنفاً. أما إذا لحظنا كل المدرج تحتها بغض النظر عن التقسيمات الخاصة بكل علم من الأعلام، فإنها ترتقي إلى ستة عشر صنفاً. ومرد هذا التفاوت إلى التفصيل والإجمال من جهة، أو الإسقاط والإضافة من جهة أخرى.

وأمثلة الإجمال والتفصيل تبدي في دمج ابن سينا المجريات والمتواترات والحدسيات تحت عنوان المجريات، وذلك في كتابه الإشارات، في حين جعل المتواترات صنفاً قائماً بذاته في البرهان من كتاب الشفاء. وجمع الغزالى المجريات مع الحدسيات تحت عنوان المجريات في معيار العلم ومحك النظر والمستصفى، وكذلك فعل الساوى، في حين كان كل منها صنفاً قائماً بذاته عند باقي الأعلام.

وأدرج الغزالى أيضاً المخللات والوهبيات في خانة المشبهات، وفي الخانة نفسها وضع الطوسي الوهبيات. أما المحسوسات الظاهرة والباطنة، فقد جمعها البعض تحت عنوان واحد سموه تارة المحسوسات، وأخرى المشاهدات، في حين افرد الآخرون لكل منها تصنيفاً مستقلاً.

والمشهورات عند ابن سينا صنف واحد في الإشارات، وأضاف إليها

المشهورات في بادي الرأي، والمشهورات المحدودة كصفين مستقلين في البرهان. وعده كل من الساوي، الطوسي والطحي المشهورات في الظاهر أصنافاً مفردة إضافة إلى المشهورات، وألحق الباجوري، والأخضري والدمنهوري الفطريات بالنظريات.

أما بالنسبة للإضافة والإسقاط، فالملاحظ أن الغزالى والإيجي والجرجاني في شرح المواقف، أضافوا إلى مواد القضايا مادة جديدة، وهي المقرونة بالقرائن، مع أن الأول عدتها من العبادى اليقينية بينما الآخران جعلاها من غير اليقينيات.

وقد أسقط كل من الخبيصي، العطار، التفتازانى، الأرموى، الساوى والسمورى الفطريات، كما وأغفل الغزالى المتواترات في «معيار العلم»، في حين ذكرها في محل النظر المستصحفي.

كما ولم يأت الأرموى على ذكر الوهميات والمقبولات وال المسلمات في عداد مواد القضايا، في حين أقصى الإيجي في مواقفه والجرجاني في شرحه كلاً من المشبهات والمظنونات والمخيلات، كذلك سقطت المشبهات عند صاحب الرسالة الشمسية وشراحه القطب الرازى، السيالكوتى والدسوكى. هذا مع العلم أن الرازى في لوامع الأسرار عدَّ المشبهات من مواد القضايا.

ما تقدم، بعض من نماذج التفاوت في عدد مواد القضايا عند الأعلام، المردود إلى التفصيل والإجمال أو الإضافة والإسقاط.

أما فيما يتعلق بقيمة مواد القضايا وتصنيفها لجهة نظريتها وضروريتها، أو لجهة قطعيتها أو لا قطعيتها، أو لجهة حجيتها، أو لجهة أولويتها وتقديمها، فلم يخل الأمر من اختلاف وتبادر في وجهات نظر أهل التراث حولها. ومن مظاهر الاختلاف:

أــ الاختلاف حول ضرورة بعض المواد أو نظريتها: قال معظم أعلام

الدراسة إن الفضوري هو العلم الحاصل بلا استدلال ونظر، أما النظري أو الكسيبي فخلافه، أي الحاصل عن نظر واستدلال. وعليه، فال الأوليات المحسوسات، التجربيات، القطريات، والحدسات، من الفضوريات والمبادئ الأولى للعلم. ولكن سيادة هذا المذهب وشيوعه لم يمنع ظهور مذهب آخر يجوز الكسب بغير النظر، وشرطه ل المباشرة الأسباب بالاختيار، فكما أن صرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات علم كسيبي، فكذلك الإصغاء وتقليل الحدقة في الحسنيات. وابتلاء على الرأي الثاني، تكون الأوليات فقط من الفضوريات، دون الحسنيات أو ما استند إلى الحس من تجربة وحدس وتوائر، فإنها من الكسيبيات ل المباشرة أسبابها بالاختيار.

كما واختلف أصحاب الاتجاه السائد - أي القائل بأن الفضوري هو الحاصل بلا استدلال ونظر - حول مواد القضايا، ما خلا الأوليات والمحسوسات. ومبني الخلاف هو هل أن وجود قياس خفي يخرج القضية عن ضروريتها؟ الرأي الشائع أن ملاحظة قياس خفي لا يغيب عن الذهن، لا يخرج القضية عن ضروريتها، أو يمنع إلهاقها بالفضوريات. ومعلوم أن التجربيات، الحسنيات، المتواترات وفطريّة القياس جميعاً من مواد القضايا التي لا بد فيها من قياس خفي، فهي بحسبه من المبادئ الضرورية، أما بحسب الرأي الثاني فهي من النظريات. وتوقف البعض، كالآمدي، لحجج الطرفين في المتواترات. وجعلها بعض آخر واسطة بين الفضوري والنظري، على ما حكاه الباجوري في التجربيات والمتواترات، وخرج الطوسي والحلبي بالمسألة إلى فضاء آخر بتسمية جميع المبادئ اليقينية واجبة القبول، وعدها الأوليات.

ب - الاختلاف حول يقينية المواد وحجيتها على الغير: الاختلاف الأولي الذي وقع بين أعلام التراث، راجع إلى تعين اليقيني واللايقيني من المبادئ، ثم وقع خلاف آخر، وهو هل أن كل يقيني حجة على الغير؟ وقد تركز الجدل

حول التجربات والمتواترات والحدسات بشكل أساس، فمعظم المناطقة والأصوليين والمتكلمين جعلوها من اليقينيات، إلا أنهم نفوا حجيتها على الغير ما لم يشارك في الأمور المفترضة لكل منها. وذهب البعض إلى أن التجربات من الظنيات، وزعم الجلبي أن الحدسات ظنية، وقال الدمنهوري إنها من الظن القوي. أما ابن تيمية فقد دافع عن المتواترات وبالتالي عن التجربات والحدسات، باعتبارها من اليقينيات التي تقع حجة على الغير.

٥- الحاكم الفصل والمرجعية الأساسية في التراث العربي الإسلامي، والذي يمكن الركون إلى حكمه والبناء عليه والوثق به، هو العقل. فهو الحاكم الأول. وموضع الثقة في إنتاج المعرفة والعلوم والقضاء على الأمور. وحكم العقل إن انفرد في القضاء ولم يحتاج إلى حاكم آخر معه أو معونه، يقدم مرتبة وشرفاً على غيره من الأحكام، وهذا هو الموقف عموماً من الأوليات، أما إذا تضافرت معه قوى أخرى خارجة عنه في الحكم، فيؤخر مرتبة، كما في سائر المبادئ اليقينية من محسوسات وتجربات ومتواترات وحدسات.. الخ.

ومع ذلك، فال悒ين، عموماً، واحد، لا تمايز بين يقين وآخر، بل التمايز في الطرق المؤدية، أو الوسائل الموصولة قلة وكثرة.

وعليه، يمكن القول إن الاتجاه المنطقي والكلامي والأصولي، إجمالاً، اتجاه عقلاني بامتياز.

العلم في حقل المعرفة التراثي والتحليلي

قراءة تحليلية مقارنة

فصل ختامي:

لغز مرجعية التعريف التراثي للعلم:

إن التقارب الكبير، الواصل إلى حد التطابق أحياناً، بين تعريف العلم أو الإستمولوجيا عند أصحاب المدرسة التحليلية الأنجلوساكسونية، وعند المنطقة والمتكلمين والأصوليين في التراث العربي الإسلامي، يشير السؤال عن المصدر المشترك المحتمل، الذي استقى منه كلا الطرفين تعريفه، وإن كنا نجد في التعريف الأفلاطוני للعلم - والذي لم يتبنّه أفالاطون نفسه، بل نقضه ونقدّه - المنبع الذي نهل منه الإستمولوجيون الأنجلوساكسونيون المحدثون، فإن الأمر يبقى غامضاً ومحيراً بالنسبة لأصل التعريف كما ورد في التراث العربي - الإسلامي.

ذلك أن مسألة مفهوم العلم، والبحث عن تعريف له، إنما هو موضوع محاورة ثنياتوس لأفلاطون، وهو الكتاب الوحيد الذي أدرج فيه حد العلم أو تعريفه المشار إليه، وأعني به «العلم هو الرأي الصادق المصحوب بالبرهان»، فهذه المعاوراة مع غيرها من مؤلفات أفلاطون، قد عرفت في أوروبا لأول مرة عن طريق الترجمة اللاتينية التي قام بعملها «مرسليو فتشينتو» سنة ١٤٨٣ - ١٤٨٤، وطبع النص اليوناني لأول مرة بعد هذا بثلاثين سنة في البندقية، ثم طبع النص اليوناني بعد ذلك في طبعتين بمدينة بارل. أما الطبعة التي فاقت سائر الطبعات،

وأصبحت من بعد عمدة الطبعات التي أتت من بعد، فهي طبعة هنري استين في مدينة ليون سنة ١٥٧٨^١.

أما المخطوطات الرئيسية التي وصلت إلينا لمحاورات أفلاطون، فترجع إلى العصور الوسطى البيزنطية في القرن التاسع للميلاد، حيث ظهر اهتمام بمخطوطات أفلاطون في عهد فونيوس، وإلى هذا العهد، يرجع مخطوط طان رئيسيان من أفضل المخطوطات لمحاورات أفلاطون: الأول موجود في المكتبة الأهلية بباريس ينقصه النصف الأول منه، ولكن هناك نسخة أخرى عن هذه كتبت بشكل جيد موجودة في البندقية، أما المخطوط الآخر فهو مخطوط مكتبة بودلي بأكسفورد، وهو مخطوط دقيق جداً.

إن المعرفة بالنتاج الأفلاطوني، ومن ضمنه محاورة ثيتاتوس، وبالتالي الأخذ بتعريفه المقترن للعلم من قبل الإبستمولوجيين الأنجلوساكسونيين، أمر مفروغ منه وجلي، إلا أن اللغز باق بالنسبة لمصدريه أو مرجعية التعريف العربي - الإسلامي، الذي تطابق في بعض الأحيان وتقارب في أكثر الأحيان، وأقصد العلم هو «الاعتقاد الجازم الصادق لمحض»، أو «الاعتقاد الجازم الصادق لضرورة أو دليل».

ومنشأ اللغز، هو التقارب الكبير من جهة، وعدم معرفة أعلام التراث بمحاورة ثيتاتوس التي موضوعها العلم من جهة أخرى، علماً بأن هذا التعريف لم يرد إلا في هذه المعاورات، وأقصد بعدم معرفتهم بها أنها لم تعرّب. فهم وإن ذكرواها في عدد الناج الأفلاطوني، فهو ذكر نقلوه عن «ثاون». والمراجعة الفاحصة للمصادر المؤرخة للكتاب والكتب تؤكد هذا الأمر^٢. فقد ذكر ابن

(١) بدوي (عبد الرحمن)، أفلاطون، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٤، ص: ٨٩

(٢) أنظر: بدوي، أفلاطون، ص: ٩٨.

(٣) أنظر: النديم (محمد بن أصح)، الفهرست، تحقيق رضا - تجدد، طهران، ١٩٧١، ص: ٥٠٦. القفقطي (علي بن يوسف)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت، د.ت، ص: ١٤.

النديم في الفهرست، وكذلك القبطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء^(١)، محاورة ثيتاتوس في عداد محاورات أفلاطون وغيرها من الكتب، مع إشارة إلى المترجم منها والممشروع أو المفسر، وقد رسم الأول اسم المعاودة تالطايس، أما الثاني فقد رسمها تالطايس، ولم ترد أي إشارة إلى أنها من بين المفسر أو المقول من المعاورات^(٢). ونص ابن النديم التالي يمكن أن يقدم رؤية واضحة حول المسألة، قال: «ما أله من الكتب على ما ذكر «ثاون» ورتبه، كتاب السياسة فسره حنين بن أصحق، كتاب التواميس، نقله حنين ونقله يحيى بن عدي. قال «ثاون»: «فلاطن يجعل كتبه أقوالاً يحكىها عن قوم»، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له، فمن ذلك قول سماه تأجيس، في الفلسفة، قول سماه لانحس، في الشجاعة... قول سماه، تالطايس...». ثم يذكر عدداً من كتب أفلاطون التي رآها شخصياً أو أخبره الثقة أنه رآها، ولا يذكر معاودة ثيتاتوس من بينها^(٣).

وإن كان ابن النديم قد أتم كتاب الفهرست في العام ٤٣٧هـ، أي قبل وفاته بثلاثة أعوام (٤٣٨هـ)^(٤)، فمعنى ذلك، أنه حتى تاريخه، على الأقل، لم يعرف العالم الإسلامي معاودة ثيتاتوس، ومع ذلك فقد استخدموا تعريفاً مقارباً لتعريف العلم كما قدمه أفلاطون، إذ عرفه الباقلاتي بأنه معرفة المعلوم على ما هو به باضطرار أو دليل. إلا أن التعريف الأشد معاذلة مع بعض إضافة هو تعريف الفخر الرازي، حيث قال: إنه اعتقاد مطابق جازم لموجب. هذا ولابد من الالتفات إلى أن تطور التعريف من صيغته الأولى إلى صيغته الثانية تطلب زمناً مطولاً، إذ إن الأول عاش ما بين (٤٠٣ - ٣٣٨هـ)، أما الثاني فعاش ما بين (٥٤٤ - ٦٠٦هـ).

(١) انظر: النديم، الفهرست، ص: ٣٠٦؛ القبطي؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٤.

(٢) النديم، الفهرست، ص: ٣٠٦؛ القبطي؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٤.

(٣) أنظر: م. ن، ص: ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٤) انظر: المازندراني (رضا تجدد) في مقدمته للفهرست

أما التعريف الأرسطي لخصوص اليقين من العلم، فقد كان هو المعتمد قبل الباقياتي، وقد استمر مع بعض الأعلام حتى بعد الفخر الرازبي. ولعل الجهد التراكي المبذول لتركيز التعريف الأرسطي واصصاره إلى أقصى حد ممكن دون الإخلال بشرط الجامعة والمانعية، هو التفسير الممكن لحل اللغز، لاسيما مع غياب صلة الوصل المقنعة والتي تبرر مرجعية أفلاطون لنظرية العلم في التراث العربي - الإسلامي.

الشروط الضرورية والكافية للعلم: قراءة مقارنة

منذ أن طرح أفلاطون إشكالية الشرط الثالث للعلم في محاورته ثيتاتوس، أي السؤال ما هو الشرط الضروري الذي ينبغي توافره في أي قضية مع شرطي الاعتقاد والصدق، أو ما أسماه الرأي الصادق أو الظن الصادق^(١)؟ والتي عرفت بمشكلة ثيتاتوس، جاءت الإجابة التقليدية على هذا السؤال والتي عرضها أفلاطون نفسه - وإن كان قد نقداً وبالتالي نقضها - على الشكل التالي: اعتقاد صادق مسونَّ، أو بحسب الترجمة العربية الحديثة: «رأي صادق مصحوب بالبرهان»^(٢). وهو ما تبنته المدرسة التحليلية الأنجلوساكسونية حديثاً، أي: Justified true belief ولكن هذا التركيب الثلاثي التقليدي لتعريف العلم، والمأخذ على أنه يمثل الشروط الضرورية والكافية للعلم، لاقى تشكيكاً ونقداً بالأمثلة المضادة التي قدمها إدموند غيتير Edmund L. Gettier في دراسة بعنوان

(١) الظن الصادق هو الترجمة العربية لـ Aléthé Doxa والمرادفة لـ True belief الانكليزية و Opinion الفرنسية، بحسب أميرة مطر. انظر: أفلاطون، ثيتاتوس، هامش ١، ص: ١٤٦.

(٢) م. ن. ص: ١٤٦.

هل الاعتقاد الصادق المسوغ علم؟ Is justified true belief Knowledge؟

نشرت في العام ١٩٦٣، يعتبر فيها أن الشروط المذكورة ليست كافية، وهو ما عرف بـ«مشكلة غيير» أو «مشكلة الشرط الرابع»، والتي تقود إلى السؤال: هل يوجد شرط رابع ملائم يمكن إضافته إلى الشروط الثلاث المكونة للتعريف التقليدي للعلم، بحيث يكون هذا الشرط رافعاً للإشكالية التي طرحتها غيير وغيره من المفكرين فيما بعد؟

ذلك أن غيير قدّم أمثلة مضادة، توفرت لها الشروط الثلاث؛ أي الاعتقاد، الصدق والتسيغ، دون أن تكون عملاً.

وقد تمت استعدادات، من قبل متأخرين، لأمثلة مضادة حيّرت فلاسفة سابقين، أمثال ماينونج Meinong عام ١٩٠٦، ورسل Russell عام ١٩٤٨^١، وهي جمِيعاً لا تختلف من حيث المبدأ مع ما قدمه غيير. ومن الأمثلة التي قدمها هذا الأخير المثال التالي:

لنفترض أن لدى سميث دليلاً قوياً على القضية التالية:
أ - «يمتلك جون سيارة فورد»

ودليل سميث قد يكون ناتجاً من المعطيات التالية:

١ - حسبما يذكر سميث، فإن جون امتلك سيارة على الدوام فيما مضى.

٢ - هذه السيارة كانت دائماً من ماركة فورد.

٣ - لتو أخذ جون سميث في جولة، وكان يقود سيارة فورد.

والآن لنفترض أن لسميث صديقاً آخر يدعى براون، ويجهل تماماً مكان

(١) Chisholm M. Roderick, theory of Knowledge. 3rd Ed. Prentice-Hall International. U.S.A. 1989. p:90-91.

(٢) أنظر: Ibid

إقامة، وقد اختار سميث عشوائياً ثلاثة أمكنته لتواجده وشكل القضايا الثلاث التالية:

بـ- إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في بوسطن.

جـ- إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في برشلونة.

دـ- إما أن يكون لدى جون سيارة فورد أو براون في برست ليتونسك.
الملاحظ أن كل واحدة من هذه القضايا تتضمن القضية «أ». فلتتخيل الآن أن سميث تحقق من إنتاج كل من هذه القضايا والتي بناها على «أ». سميث الآن يعتقد بالقضايا «ب»، «ج» و «د» على قاعدة «أ» وبناءً عليها.

لقد استنتج سميث بشكل صحيح القضايا الثلاث من قضية مدللة أو شديدة الوضوح بالنسبة له، وبالتالي فسميث مسوغ كلياً في اعتقاده بكل من القضايا الثلاث، بالرغم من جهله تماماً بمكان وجود براون.

لنفرض أن المعطين السابقين قد انتفيا وأصبحا كالتالي:

١- لا يمتلك جون سيارة فورد.

٢- بمحض الصدفة، وهو أمر غير معلوم لسميث، تبين أن براون موجود في برشلونة، المذكورة في القضية «ج».

إن انتفاء المعطيات يعني أن سميث لا يعرف أن القضية «ج» هي قضية صادقة بالرغم من توفر شروط التعريف التقليدي كلها، ذلك أن:

١- القضية «ج» هي قضية صادقة.

٢- سميث يعتقد أن «ج» صادقة.

٣- اعتقاد سميث أن «ج» صادقة مسوغ.^١

(١) انظر: Gettier L.Edmund, Is Justified True Belief Knowledge? Reprinted in Contemporary Readings in Epistemology, Prentice hall. U.S.A, 1993 . p:5;

Chisholm. Theory of Knowledge. P: 91 .

لقد استتبع غيري من هكذا أمثلة أن الشروط التقليدية للعلم، وإن كانت ضرورية، إلا أنها ليست كافية.

وإن كان شيشولم Chisholm يعتبر أن غيري أول القائلين بلا ملامحة التعريف التقليدي للعلم، فإن القراءة المتمعة لمحاورة ثيتاتوس لأفلاطون، تظهر بلا أدنى ريب أنه الرائد في هذا المجال، فهو أول من ساءل هذا التعريف مسالة تحويلية دقيقة أدت به إلى رفعه ونفيه.

يبقى أن نسأل كيف تعاطى التراث العربي - الإسلامي مع تعريف العلم؟ بغض النظر عن مرجعيته، سواء كان إبداعاً من إبداعاتهم، أو كان نقلأً عن أفلاطون بوسائله لم تصلنا، أو كان تطويراً للتعريف الأرسطي المطول، وهو الأرجح كما مر. هل بحثوا في الشروط الضرورية والكافية للعلم؟

إن ما تقدم من معالجات في الفصول السابقة لتعريف العلم وتحليل مفهومه، كفيل بالإجابة على هذه التساؤلات. ويمكن القول، عموماً، إن المفكريين القدامى من مناطقة وأصولين ومتكلمين جعلوا للعلم - معناه الخاص - شروطاً أربع في الأعم الأغلب، ذلك أن بعضـاً منهم قد حصروها في ثلاثة لا أربع. وإن اجتمع أصحاب المعادلة الرباعية للعلم على الشروط، إلا أن أصحاب المعادلة الثلاثية اختلفوا في مكوناتها. فالتعريف عند الأغلب، كما مر، هو تعريف رباعي العناصر، وهي وإن اختلفت التعبيرات عنها، إلا أنها تشير إلى مدلليل واحدة كما سبق في مبحث تحليل مفهوم العلم.

وهذه العناصر هي:

أـ الاعتقاد. بـ الصدق أو المطابقة. جـ الجزم. دـ الموجب (الضرورة أو الدليل) أو ما في معناه.

أما أصحاب التعريف الثلاثي العناصر، فمنهم من أسقط شرط الصدق كابن سينا، الغزالى، الساوى، ابن رشد وابن الحاجب - وإن كان هذا الأخير لم يشترط

إلا شرطين لليقين أو العلم، حيث عرفه بأنه ما عنه الذكر الحكمي ولا يحتمل متعلقه النقيض بوجه^١، وكذلك أسقطه كل من الأخضرى والتهانوى.

أما البعض الآخر فقد أسقط شرط الجزم، كالباقلاتي وابن حزم والطوسى. أما الحلى فهو الوحيد من أصحاب التعريف الثلاثي الذى أسقط شرط الدليلية بنوعيها الضروري أو البرهانى من التعريف، فعرف اليقين بأنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض^٢.

والامر الذى يطرح نفسه بعد هذا العرض لجذور تعريف العلم وعناصره المكونة في الحقلين المعرفيين التراشى والحديث، أنه لابد من وقفة متأنلة في الأبعاد الدلالية والاستعمالية لكل من هذه العناصر في الحقلين المذكورين، وقراءتها قراءة مقارنة تلحظ نقاط الالقاء والخلاف. ونبأ بالشرط الأول الذى أجمع عليه، وبلا استثناء، وهو الاعتقاد.

١ - الاعتقاد: قراءة مقارنة

ثمة نقاط التقاء ونقاط اختلاف حول فهم الاعتقاد كعنصر أو شرط أساسى في تعريف العلم بين مجالى المعرفة التراشية العربية - الإسلامية والمعرفة الغربية المعاصرة، لاسيما التحليلية منها. وقد التقى الفريقان على جملة أمور في الاعتقاد، أهمها:

أ - كل علم اعتقاد وليس كل اعتقاد علم، ذلك أننا قد نعتقد أمراً ويصبح عليه أنه كاذب لا صادق، كالجهل المركب والوهم في غير المحسوسات. وقد نعتقد أمراً ويكون صادقاً إلا أنه ليس عن ضرورة أو دليل، أي غير مسوغ،

(١) انظر: ابن الحاجب، مختصر المتنى الأصولي، ج ١، ص: ٥٨.

(٢) انظر: الحلى، الجوهر النضيد، ص: ١٩٩.

كالتقليد أو الظن الصادق والتخيّلات وما يتبع عن المصادفات.

بـ - موضوع الاعتقاد (التصديق)، أو مادته، هو القضايا الخبرية، باعتباره نسبة شيء إلى شيء آخر أو نفيه عنه، بغض النظر عن كونه بسيطاً أو مركباً بحسب مذاهب التراث العربي - الإسلامي فيه، وبمعنى آخر، فإن الجمل الخبرية تحتمل الصدق والكذب ويمكن أن تتصف بهما، أما المفردات أو الجمل الإنسانية فهي لا تحتملها، وبالتالي فهي قابلة للتصور فقط وموضوع له، لا للتصديق أو الاعتقاد. وقد نحت المدرسة التحليلية هذا المنحى أيضاً، إضافة إلى إقامة تمييز إستعمالي بين صيغتي «اعتقاد أن» belief that و «اعتقاد به» belief in؛ فالمستعمل في تعريف العلم من الصيغ هو الصيغة الأولى؛ أي أن الاعتقاد متعلق بخصوص الحالات القضوية Propositional attitudes، كما يذكر وليم جايمس إيرلي¹. وهناك فرق بين استخدام الاعتقاد باعتباره حالة قضوية وبين صيغة «الاعتقاد به» والتي تعني الإيمان Faith أو الثقة Confidence، ومن أمثلة في الصيغة الأخيرة التي قدمها إيرلي الإيمان بالديمقراطية Believing in democracy، وطريقة الحياة الأمريكية Beliving in the American way of life، والثقة بالنائب س Senator X... الخ.

هذا النوع الأخير من الصيغ ليس موضع اهتمام الإستمولوجيين؛ يقول إيرلي، بل النوع الأول. والحصر الدلالي لاستخدام مصطلح «اعتقاد أن» في تعريف العلم نجده أيضاً في التراث العربي - الإسلامي، وذلك أنهم يفترضون بين صيغتي «اعتقاد أن» و «اعتقاد به» دلالتيهما، ويوضح الفرق بينهما الجملتان التاليتان:

(١) أنتظر: Earle. J. William. Introduction to Philosophy. Mc Graw-Hill. Inc.

U.S.A.1992 ..p:26-27

اعتقد بالله.

اعتقد أن عادلًا في المنزل.

ثم إن استخدام «يعتقد أن»، «اعتقد أن»... الخ، في تعريف العلم جلي في الدلالة على دعوانا، ومراجعة الجدول البياني لتعريف العلم «التصديق اليقيني» كفيلة ببيان الأمر.

أما نقاط الاختلاف فأبرزها:

أ - تنوع التعبيرات عن الاعتقاد في التراث العربي - الإسلامي، بحسب المذاهب فيه، بين قائل بتركبِه أو بساطته، فقيل إنه تصديق، إذعان، قبول، حكم... الخ. أما التحليليون فقد توافقوا على مصطلح الاعتقاد belief والذى فسر عند البعض بمفردة القبول acceptance.

ب - الاعتقاد في التراث هو اعتقاد واحد وإن اختلف في تركبِه أو بساطته، بينما طالعنا المدرسة التحليلية، عند تحليلها لمفهوم الاعتقاد، أنه يتضمن اعتقاداً آخر هو اعتقاد الصدق، فما معنى هذا الكلام؟ وكيف، بناء عليه، يمكن التفريق بين الشرطين الأول والثاني للعلم؟

يقول إيرلي، الاعتقاد أن «*P*» *is believing that P* يتضمن الاعتقاد أن «*P*» صادقة Thinking that *P* is true.

معنى آخر، فإن تحليل مفهوم الاعتقاد يمكن التمثيل له وبالتالي:

س يعتقد أن «*P*» إذا وفقط إذا:

س يعتقد أن «*P*» صادقة.

والفرق بين الصدق هنا، والصدق الذي هو الشرط الثاني والضروري للعلم، أنه في الحالة الأولى المنظور إليه هو العارف وما يعتقد، في حين أن المعتبر في

الحالة الثانية أو الشرط الثاني، ما هو صادق فعلاً بغض النظر عن العارف وما يعتقد صدقه أو عدمه^١.

نستنتج مما تقدم، أن الشرط الثالث الذي قال بضرورته المانعة والمتكلمون والأصوليون في التراث العربي - الإسلامي، أي الجزم هو عين ما أشار إليه تحليل مفهوم الاعتقاد من ضمنه لاعتقاد آخر للعالم بصدق القضية. وبالتالي كانت الشروط الضرورية والكافية للعلم عند أصحاب المدرسة التحليلية ثلاثة لاندكاك الشرطين الأول والثالث في شرط واحد هو الأول، بينما وقع التفصيل في التعريف التراخي عند الأكثر، فيما دكهما البعض الآخر، أمثال الباقلاني ابن حزم والمعتلة الذين لم يذكروا الجزم، فاستشكل البعض دخول الظن الصادق أو الاعتقاد الراجح في التعريف الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني، وقد برره الإيجي بالقول: «إلا أن يُخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً»^٢، ووافقه عليه الجرجاني. إذاً فهناك من فهم أن الجزم يمكن دخوله في مفهوم الاعتقاد اصطلاحاً. وقد عبر من اشترط الجزم كشرط ثالث للعلم عنه تحليلياً بأنه، اعتقاد ثان يضاف إلى الاعتقاد الأول، أي اعتقاد الشيء «بأنه كذلك»، وهذا الاعتقاد الثاني، أي الجزم، هو اعتقاد العارف بأن القضية «هي» لا يمكن أن تكون إلا كذلك أو يمتنع اعتقاد نقيضها، ولا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه. وتحليل الجزم يمكن تقديمها على الشكل التالي:

س يجزم أن «*ق*» \Leftrightarrow س يعتقد أن «*ق*» لا يمكن أن تكون إلا كذلك، أو
(يمتنع اعتقاد نقيضها، لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه).
قضية «السماء ماطرة» إن كان عادلاً جازماً بها، فهي تعني:

(١) أنظر: Earle. Introduction to philosophy. P: 44

(٢) الإيجي، شرح المواقف، ج ١، ص: ٦٩

(اعتقاد أول): يعتقد عادل أن السماء ماطرة.

(اعتقاد ثان): يعتقد عادل أنه لا يمكن أن تكون السماء إلا ماطرة، أو لا

يعتقد عادل البتة أن السماء ليست ماطرة.. الخ.

فالجزم، إذاً، هو اعتقاد ثان مضاد إلى الاعتقاد الأول ومؤكّله، وذلك

باستثناء أو نفي أو منع تقضي به ومخالفته.

وإن كانت طبيعة هذا القيد، أي الجزم، ووظيفته في التعريف التراخي هي

وظيفة مقصبة للظن في منطوقها ومحرجة له عن التعريف، فما هي في مفهومها

إلا تكريس للاعتقاد بالصدق. وبهذا التحليل يمكن أن يلتقي التعريفان الثلاثي

والرباعي، أي التعريف التقليدي كما تبنته المدرسة التحليلية، أو كما تبناه أعلام

التراث العربي الإسلامي في الأعم الأغلب. إذاً، فالبقاء التعريفين مشروط بما قدم

من قراءة تحليلية لمفهوم الاعتقاد belief في اللغة الانجليزية كونها تستبطن

اعتقادين:

اعتقاد أن «*q*» believing that *p*

اعتقاد أن «*q*» صادقة Thinking that *p* is true

إلا أن الإشكال الذي سيلجأُ هنا، هل الاعتقاد بسيط أم مركب؟

الواضح من تحليل المدرسة التحليلية للاعتقاد أو التصديق أنه مركب من

اعتقادين، بينما الاعتقاد في التراث العربي - الإسلامي بسيط بهذا اللحاظ، وإنما

بحث في تركبه وبساطته واختلف فيما يلحظ آخر ومن جهة أخرى، أنه هل هو

عين الحكم والتصورات شرطه فيكون بسيطاً، أم أنه المركب من التصورات

الأربعة باعتبار أن الحكم أيضاً تصور، أو المركب من التصورات الثلاث والحكم

باعتبار أن هذا الأخير فعل؟ وهذا لا علاقة له البتة بأشكالية التركب المشار إليها

في تحليل مفهوم الاعتقاد بحسب المدرسة التحليلية. وإنما المشكلة التي قد تثار

بالنسبة للمفهوم التراخي للعلم لا الاعتقاد هي: هل أن العلم بسيط أم مركب؟

وعليه يمكن الخلوص، وبناءً على الإشكال المطروح على تحليل المدرسة التحليلية لمفهوم الاعتقاد، إلى أن مسلك معظم أعلامتراث العربي - الإسلامي في تعريف العلم لاحظَ لاعتقادين فاصلٌ إياهما الواحد عن الآخر، معبرًا عن الأول بالاعتقاد وعن الثاني بالجزم، جاعلاً كلاً منها شرطاً ضرورياً قائماً بذاته، وهو مسلك متنه الدقة يمنع سهام النقد التي يمكن أن تثار حول دمج الاعتقادين واختزالهما في شرط الاعتقاد belief.

هذا عدا عن أن الجزم كشرط يقصي الظن عن التعريف، بينما نجد أن استبطان الاعتقاد بالصدق في مفهوم الاعتقاد لا يخرج الظن من البين.

٢ - الصدق في المجالين التراثي والتحليلي

الصدق هو الشرط الثاني والضروري للعلم، وهذا ما أكدته أعلامتراث العربي - الإسلامي، باستثناء (ابن سينا، الغزالى، الساوى، ابن رشد، ابن الحاجب، التهانوى)، وكذلك أكدته المدرسة التحليلية في تبنيها لتعريف العلم. فكيف نظر كل منهما إلى هذا الشرط وكيف حللاه؟

اتخذ الصدق معانٍ متعددة في التراث، وقد أحصينا فيما نقدم، في مبحث الصدق أو المطابقة، خمس نظريات في هذا المجال، وهي:

١ - الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع. ويعتبر هذا التعريف للصدق هو الأكثر شيوعاً وانتشاراً. وهو لا يلحظ أمراً آخر وراء مطابقة الخبر للواقع، سواء بالنسبة للذات العارفة أو لنفس الاعتقاد.

ب - الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع 8 اعتقاد للمطابقة للواقع. وهي نظرية منسوبة للجاحظ، وفيها تلحظ دخول عنصر ثالث إضافة للخبر والواقع، هو الذات العارفة؛ فاعتقاد الذات العارفة بالمطابقة للواقع جزء من الأجزاء الثابتة في تحليل مفهوم الصدق في هذه النظرية والذي لا يمكن تجاوزه، وفي حال اعتقاد العدم أو عدم الاعتقاد، لا يمكن وصف القضية أو الخبر بالصدق، بل تكون هنالا

إما كذباً أو لا صدقاً ولا كذباً.

جـ - الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر. في التحليل المفهومي لهذه النظرية في الصدق، والتي يقول بها النظام، تلحظ عنصرين اثنين تقوم بينهما علاقة المطابقة، هما الخبر واعتقاد الذات العارفة، بغض النظر عن الواقع، سواء كان مطابقاً أم لا.

د - الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع \wedge اعتقاد للمطابقة للواقع. والفرق بين ما تذهب إليه هذه النظرية والنظرية الثانية، أن هذه لم تقر بوجود أوساط، أي لم تقل بوجود أخبار أو قضايا يمكن وصفها بأنها لا صادقة ولا كاذبة، فهي جمِيعاً إما أن تكون صادقة أو كاذبة.

هـ - الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع \wedge مطابقة الخبر للاعتقاد. وتلحظ هذه النظرية مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً، وينبغي التمييز هنا بين أمرتين:

الأول: مطابقة الاعتقاد

الثاني: اعتقاد المطابقة

فالأول يختص بالمطابقة بين الخبر والاعتقاد، أما الثاني فيلحظ اعتقاد المطابقة للواقع.

ووما تقدم، يمكن الخلوص إلى مجموعة من الملاحظات حول نظريات الصدق في التراث:

• إن المطابقة هي عنصر أساسي وثبتت في تحليل مفهوم الصدق في التراث العربي - الإسلامي، سواء كانت هذه المطابقة بين الخبر والواقع فقط كما هو الشائع، أو مضافاً إليها مطابقة الخبر للاعتقاد أو اعتقاد المطابقة للواقع، أو سواء كانت هذه المطابقة بين الخبر واعتقاد الذات العارفة.

• بالرغم من أن النظرية الأكثر انتشاراً في التراث لا تلحظ الذات العارفة أو

ما تعتقده إلا أن النظريات الأربع الباقية لم تتجاوز الذات العارفة أو ما تعتقد في تعريفها للصدق، وهو ما ظهر جلياً من خلال تحليل نظريات الصدق التراثية.

• إن النظريات الخمس التراثية، لا تقيم تبييناً وفصلاً بين الصدق المنسوب للخبر وذاك المنسوب للمُخْبِر، فالصدق الذي يحكم به على الخبر بجميع عناصره المكونة له كمفهوم، هو عينه الذي يقال على المُخْبِر.

• ت نوع نظريات الصدق وعدم التوافق على مفهوم عينه للصدق.

- وإن كان الصدق قد اتَّخذ الأبعاد الخمسة، بحسب استقرارنا للتراَث العربي - الإسلامي، فإن هناك نظريات أخرى في الصدق اتَّخذت أبعاداً مختلفة في التراَث الإنساني العام، لاسيما الغربي الحديث والمعاصر، فقد ذكر إيرلي خمس نظريات في الصدق هي:

أ - نظرية الالاظفريَّة في الصدق The No-Theory Theory of Truth. ينكر أصحاب هذه الوجهة الفلسفية في الصدق الحاجة لأي نظرية في الصدق على الإطلاق، ولا فرق بتَّة بالنسبة لهؤلاء، بين قولنا: «السماء ماطرة» صادقة، وبين السماء ماطرة. وعليه:

«ق» صادقة تعني فقط ق

ويطلق على هذه النظرية أيضاً اسم غياب نظرية الصدق disappearance Theory of truth disquotational view of truth. للمزدوجين في الصدق.

ب - نظرية المطابقة (التطابق) The Correspondence Theory of Truth وهي النظرية الأقدم والأكثر شهرة، وربما طبيعية بين نظريات الصدق كافة. وهي القائلة بأن الصدق هو تطابق الخبر مع الواقع، أي أن القضية:

«ق» صادقة إذا وفقط إذا:

«ق» مطابقة لـ «ق».

جـ- نظرية الاتساق: The Coherence Theory of Truth: وهذه النظرية لا

تلحظ الواقع في اعتبار الصدق أو عدمه، بل كل ما تطلبه التنااسب. وعليه:
القضية أو الخبر صادق إذا وفقط إذا
تناسب مع كل القضايا الصادقة.

وأي قضيتين تكونان متناسبتين فقط في حال كانتا صادقتين في نفس
الوقت، والقضايا تكونان صادقتين في نفس الوقت فقط في حال كون صدقهما
لا يستلزم أي تناقض.

إذًا، فالتناسب أو الاتساق يلعب دوراً أساسياً ومهماً في قبول أو رفض أي
قضية، بغض النظر عن الواقع.

دـ- النظرية النفعية The Pragmatic Theory of Truth. ووفقاً لهذه النظرية

فإنه يمكن الحكم على قضية ما بأنها صادقة بشرط الاعتقاد بنفعها. وبمعنى آخر:
«ق» صادقة إذا وفقط إذا:

من يعتقد أن «ق» نافعة (Pragmatic).

ذهب البعض إلى القول بالترادف بين البراغماتي والنافع Useful، ولعل هذا
التفسير هو الأبسط لمفردة براغماتي pragmatic، وعلى الرغم من ذلك، فإن
السؤال الذي يطرح هنا هو: ماذا يعني عندما نقول أن اعتقاداً نافع؟ بعض
الشروط ذاتها ذهبت إلى اعتبار النافع هو ما يفيد شخصاً فرداً أو ما يجعله ناجحاً أو
سعيداً. إلا أن هذا التفسير السهل بعيد عن الفكرة التي أرادها البراغماتيون.
فابتداء التفكير البراغماتي انطلق من اعتبار الاعتقادات كالخرائط التي نتحقق فيها
التي تساعدننا على بلوغ مقصدنا عبر مسار معقول الفعالية، فتقيمينا للخريطة عادة

(١) أنظر: Earle. Introduction to Philosophy. P: 35

لا يكون مزاجياً، تعسفيأً أو ذاتياً، والأمر ذاته ينطبق على الاعتقادات. ومن النقاط التي ينبغي توكيدها في المقارنة بين الخرائط والمعتقدات، هو أن الاعتقادات لها وظيفة عملاً، وهو ما أسلفته - برأي البراغماتيين - نظرية التطابق أو المطابقة. وقد اعتبروا أن هذه الأخيرة في جوهرها نظرية المشاهد أو المترج في الصدق spectator theory of truth المشارك في الصدق actor or participant theory of truth

هــ النظرية التوكيدية (الإثباتية) أو (التحقيقية): Assertibility Theory of truth. تحاول هذه النظرية في الصدق أن تشرح أساس نشاطنا المعرفي بواسطة مصطلح التوكيد، وتميز عن سواها بخاصيتها الإجرائية، لذا فهي تعرف بمفردات الاختبار وما شاكلها. وبالنسبة للتوكيدتين أو التحققيتين، فإن القضية «ق» صادقة إذا وفقط إذا: «ق» محققة.

والمثال النموذجي للنظرية التوكيدية أو التحقيقية أننا نقول أو نؤكّد أن «السماء ماطرة» فقط بعد الاختبار والتحقق من مطابقة الخبر للواقع. لذا نجد أنه عادة ما يستخدم مصطلح التوكيد Assertion كمرادف لمصطلح الخبر Statement. وبالطبع فإن هذه النظرية تصح فيما يجري الآن أو فيما هو حاضر، والذي يسبق التوكيد هو جمع للبيانات.

نخلص مما تقدم إلى مجموع من الملاحظات حول مفهوم الصدق من خلال تحليل هذا المفهوم للنظريات الخمس الأخيرة، وهي:
• إن الصدق هنا هو الصدق القضوي (الخبري) prepositional truth عند الجميع، وهو يتناول الخبر دون المُخِبر.

- إن الذات العارفة ليست عنصراً من عناصر الصدق، أي أنها لا تدخل في تحليله المفهومي.
- ليس هناك موقف موحد أو نظرية موحدة في الصدق، إلا أن كل واحدة من هذه النظريات تضيّف شيئاً على فهمنا لمفهوم الصدق.

٢٠١- الصدق: قراءة مقارنة

لقد كان تاريخ الفكر الفلسفى عموماً، والمنطقى خصوصاً، تاريخاً حافلاً بالصراع والتاذع المعرفي. وواحدة من مسائله المتنازع عليها والمختلف فيها أشد الاختلاف هي مشكلة الصدق وإمكان الوصول إلى الحقيقة أو حقيقة ما. إلا أن ما يهمنا هنا هو الصدق، بعد إثباته من قبل المجموعة الأكبر من الفلاسفة والمناطق، خصوصاً باعتباره عنصراً أساسياً وضرورياً من العناصر المكونة لمفهوم العلم.

وبالمقارنة الشاملة بين الاتجاهات في مفهوم الصدق، بين ما ذهب إليه أعلام التراث العربي - الإسلامي، وبين ما اعتمدتة الفلسفة الغربية عموماً والمعاصرة خصوصاً، تبرز مجموعة من الملاحظات أهمها:

- اتفاق الجميع على أن الصدق مجاله التقييدات الخبرية لا الإنسانية، وكذلك نقشه، أي الكذب. أما بالنسبة للواقعة التي تتكلم عنها القضية، فهي دائماً صادقة لا يمكن وصفها بالكذب. إذًا، فالمعرفة أو العلم لابد له من موضوع مستقل عن الذات العارفة، وهو ما نطلق عليه اسم الواقع. وعادة يقابل كل واقعة قضستان لا ثالث لهما؛ قضية تتطابق مع الواقع وأخرى لا، وفي المستوى الثالث هناك قضية تمثل كلامنا على الكلام على الواقع أو نقشنا لكلامنا على الواقع.
- إن الشائع في الفكر الفلسفى عموماً، هو اعتماد نظرية المطابقة للواقع في الصدق، فهي النظرية الأكثر رواجاً واعتناقاً. والتي تذهب إلى أن الصدق مطابقة الخبر للواقع، بغض النظر عن الذات العارفة أو ما تعتقد.

ويكتسب مفهوم المطابقة أهميته الفلسفية لوجود اتجاه قوي في الفلسفة ينظر إليه باعتباره عنصراً أساسياً، بل والأهم في تحليل مفهوم الصدق.¹ ففي التراث العربي - الإسلامي، لا تخلو نظرية من نظريات الصدق من هذا المفهوم، بل هو عنصر أساسى وضروري فيه، بل إن مجرد تسمية إحدى نظريات الصدق الأكثر انتشاراً أو الأقدم في الفكر الفلسفى باسم نظرية المطابقة شاهد على المكانة الخاصة لهذا المفهوم في نظرية الصدق.

- باستثناء نظرية المطابقة السالفة الذكر في التراث العربي - الإسلامي، فإن الذات العارفة حاضرة، إما بذاتها كعنصر أساس في التحليل المفهومي للصدق أو بما تعتقد، في حين أن الذات العارفة، أو ما تعتقد، غائبة تماماً عن مفهوم الصدق عند أصحاب المدرسة التحليلية، ولعل هذا التغيب لاضافة صفة الموضوعية والتجرد على الصدق. ويبقى سؤال الموضوعية؛ إمكانه ومداه قائماً.
- يستخدم في التراث العربي - الإسلامي عادة للدلالة على الشرط الثاني للعلم مفردات الصدق، المطابقة، بما هو عليه، في حين يستخدم في الصياغة الانكليزية له مفردة «True»، أي الحقيقى والصادق، واستخدام هذه المصطلحات يعرف بمضاداتها، مقابل الصدق يستخدم الكذب، ومقابل True يستخدم False.
- إن قراءة العناصر المكونة للصدق، كمفهوم، تنبئ عن اختلاف جوهري - باستثناء نظرية المطابقة - فيما بين نظريات التراث وتلك التي عرفها الفكر الغربي المعاصر.

فنظرية الالاطورية في الصدق لم يعرفها التراث العربي - الإسلامي، وكذلك نظرية الاتساق، وإن حاول البعض أن يعطي لنظرية الجاحظ دلالة الاتساق أو

(1) انظر؛ ضاهر (عادل)، الموسوعة الفلسفية العربية، مجل ١، ص: ٢٦٧.

التماسك المنطقي^١ وإدراجه ضمن الفلسفة الاسميين - في مقابل الواقعين - الذين يقولون بأن التطابق هو وصف للعلاقة بين أجزاء القول بالذات أو بنية القول. فالصدق في نظرية الجاحظ هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المطابقة، وبالتالي فهو صريح بمخالفته لنظرية الاتساق أو التمسك المنطقي، في حين أن نظرية النظام، وبقراءة تأويلية لها، يمكن أن تفيد معنى الاتساق؛ إذ إنها، أولاً، لا تلحظ أصلاً الواقع، فهي تغض النظر عنه، وثانياً تشرط مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر. وبمعنى آخر، فإن التطابق، لا مجرد التمسك والتناسق بين الخبر والاعتقاد، هو الذي يطلق عليه الصدق. فإن طابق الخبر الاعتقاد يحکم بصدقه، وإن لم يتطابقه، حتى لو كان مطابقاً للواقع، لا يقال له: صادق.

فالمنكر لنبوة محمد وإن أخبر بأن محمدًا رسول الله لا يقال له صادق. ولكن تأويل هذه النظرية يمكن أن يصل بها إلى مداها الأرحب والأبعد، ويجزئ لنا القول بأنها تناسب مع نظرية الاتساق coherence. بمعنى أن، إن كان يعتقد أن عادلاً في المتزل وأخبر بذلك، لأن رآه يدخل منزله قبل قليل ولم يشاهده يخرج... إلى ما هنالك من الأمور التي كونت اعتقاده ذلك، مع أن عادلاً غادر المنزل ولم يشاهده من فهو صادق، لأن الخبر يتطابق ويتافق مع الاعتقادات الصادقة له. وبالتالي فـ«ق» يتطابق مع «ق». هذا مع الإشارة إلى أن نظرية الاتساق تشرط التناسب أو التنساق، وبمعنى آخر عدم تناقض الخبر مع كل الأخبار الصادقة التي يعتقد بها العارف لقبوله في النسق أو السيستام المعرفي العام.

وإذا حاولنا مقاربة النظرية التفعية في الصدق والبحث عما يماثلها في

(١) انظر: وهبة (موسى)، الموسوعة الفلسفية العربية، مجل ١، ص: ٢٦٨.

نظريات الصدق التراثية، فإننا لن نقف على مثيل لها، غير أننا نجد في نظريات العلم، الذي هو في جوهره بحث عن الحقيقة، نظرية نادرة ومتميزة في المجال تقارب النظرية التفعية بوجه ما، أقصد بها نظرية ابن فورك في العلم أو المعرفة، حيث اعتبر أن العلم هو «ما يصح من قام به إتقان الفعل»¹. فقد ربط ابن فورك في هذا التعريف للعلم ربطاً محكماً بين المعرفة وإتقان الفعل، فالأفعال المحكمة والخالية من الشوائب والخلل مقياس ومعيار دقيق للعلم وبالعكس، فهناك علاقة تشارطية بين الأمرين، وإن كان ابن فورك لم يسلم من انتقادات الجميع، إلا أنه تفرد بمذهبه هذا وأعطى بعدها غير ملحوظاً أبداً في تعريف العلم، وبالتالي الحقيقة، باعتبار أن العلم باحث عنها.

والفرق بين ابن فورك والنفعية، أن الأخيرة هدفها بلوغ النتائج والأثار المترتبة على الاعتقادات بأكثر السبل فعالية وعقلانية، والتي ينبغي أن تكون مفيدة لمعتقداتها، ولها دور وظيفي. بمعنى آخر، فإن النفعية تلحظ أمرين: الإتقان والفائدة أو النفع، بينما يسقط ابن فورك، أو بالأحرى يحجب عنصر المنفعة والفائدة عن معادلته، وإن كان لا يخلو فعل متقن من فائدة ونفع، بغض النظر عن فرديته أو جماعيته.

يبقى أن النظرية التوكيدية أو التحقيقية، وباعتبارها لا تختلف في جوهرها عن التطابقية إلا بمقدماتها أو ما يسبقها من إجراءات عملية، تسمى جمع الأدلة أو البيانات. فإن دراسة نفس مواد القضايا، لاسيما اليقينيات من مشاهدات وتجربيات ومتواترات وحدسيات، والتي عادة ما تحتاج إلى عمليات إجرائية غير تفكيرية، دليل على أن أصحاب النظرية المطابقية لا يغفلون العناصر

(1) الإيجي، المواقف، ص: ١٠.

الإجرائية، وكل ما في الأمر أنهم لا يعتبرونها داخلة في مفهوم الصدق، وهو ما ذهبت إليه التوكيدية، بأن اعتبرت العمليات الإجرائية سابقة على التوكيد وشرطًا له، لا جزءاً أو شطرًا منه.

٣ - الموجب:

تنوعت التعبيرات الدالة على هذا الشرط في التراث العربي - الإسلامي، فاستخدمت مصطلحات الموجب، الدليل، الضرورة أو الدليل، الثابت، غير ممكن الزوال، حاصل بالذات لا بالعرض، ممتنع التغيير، لا ينقدح بتشكيك المشكك.. الخ وفي التحليل اللغوي والدلالي لهذه المصطلحات، في القسم الرابع من الباب الأول، ظهر أنها تشير إلى معنى واحد، ولكنها تارة ذُكرت كعمل إجمالاً أو تفصيلاً، فجاءت القيود؛ موجب، دليل، بالذات، ضرورة أو دليل، وتارة كأحوال وصفات خاصة بالاعتقاد الناجمة عن العلل، فجاءت القيود المعبرة عنها؛ الثابت، لا يمكن زواله، لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح، يمتنع تغييره.. الخ.

أما في الإستمولوجيا المعاصرة، فقد غُيّر عن هذا الشرط بمصطلح التسويف

أو التبرير Justification

ويغض النظر عن كون شرط الموجب / التسويف وما في معناها شرطاً ثالثاً أو رابعاً، فقد أجمع الكل على اعتباره شرطاً ضرورياً وثابتاً في تحليل مفهوم العلم، وعلى كونه شرطاً منفصلاً عن شرط الصدق؛ بمعنى أنه قد يعتقد سأن «ق» صادقة دون أن يكون لدى سموغاً لاعتقاده أن «ق» تكون «ق» صادقة، كما في حالات التقليد والبخت والصدقة.. الخ، والعكس صحيح، فقد يكون لدى سما يسوغ اعتقداه أن «ق» وتكون «ق» كاذبة، كما في الاعتقادات الفاسدة والجهل المركب.

وإن كان أعلام التراث العربي - الإسلامي قد أولوا هذا الشرط أهمية كبرى،

فلا أن العلم ينقدح أو ينخرم في تعريفه بدونه؛ إذ قد يدخل فيه التقليد باعتباره أيضاً اعتقاداً صادقاً جازماً، إلا أنه لا عن دليل أو لا لموجب؛ وبمعنى آخر يبقى مجرد اعتقاد صادق. لذا نجدهم قد اجمعوا على الدور التعريفي الوظيفي لهذا الشرط، فالمراد به اكتمال شروط التعريف، وإخراج التقليد منه والتمييز بينه وبين العلم، ذلك أنه هو ما يعطي للقضية المعتقدة ثباتها ويرفع عنها التغيير والزوال والانفصال بالفقد والتشكيك.

١٠ - الموجب / التسویغ: قراءة مقارنة

الثابت في التراث العربي - الإسلامي، وفي النظريات المعرفية المعاصرة اللاشكية، أي تلك التي اعترفت بإمكان قيام علم، الثابت والمجمع عليه، كما سبقت الإشارة، هو ضرورة التسویغ للعلم، فلا علم بلا موجب / تسویغ وما في معناها من مفردات. والإشكالية الأساسية التي طرحت نفسها بقوة وبالحاج في ميدان نظرية العلم أو المعرفة Epistemology، هي كيف لنا أن نسُوَّغ أو نبْرَر معتقداتنا؟ أو كيف لنا أن نعرف أن اعتقادنا بصدق قضية ما له ما يوجهه؟ وهذا السؤال يفترض سؤالاً يسبقه هو: ماذا نقصد بالموجب أو التسویغ؟ وماذا يستبطن هذا المصطلح أو ما في معناه من دلالات؟ هل يعني مجرد وجود الدليل لصدق القضية أم لابد من علائق تربط ما بين الموجب / المسُوَّغ وبين كون القضية صادقة؟ وهل هذا كاف بدوره أم لابد أيضاً من تأثير موجبة الدليل سيكلولوجياً على الذات العارفة إثباتاً للقضية أو نفيها؟ وبالتالي هل يتركب الموجب المسوغ من عناصر متعددة؟ ثم أن الموجب / المسُوَّغ هل يحتاج بدوره إلى موجب / مسوَّغ آخر فيسلسل أم لا؟

في التراث العربي - الإسلامي، عندما نقرأ قيد الموجب وما في معناه، بالنظر إليه كعمل معرفي؛ الضرورة والدليل، لا كصفات؛ الثابت وما لا يقبل التغيير أو الزوال أو ما لا ينفتح بالتشكيك، نجد أن هذه القيود استخدمت مع رابطة ابتدائية

هي لام التعليل، قليل: لموجب، لضرورة أو دليل، فعلة الاعتقاد الصادق.. هي الموجب، أي أن المعتقد اعتقاداً صادقاً أن «ق» لعلة هي الموجب (الضرورة أو الدليل)، وقطط بسبب وجود هذه العلة تحول الاعتقاد الصادق الجازم علماء؛ لجهة وعي الذات العارفة بالوجب وتأثيره فيها أولاً، ولجهة ضمانه لصدق القضية، بمعنى لا يكون هناك أي مكان واقعي أن يصدق الموجب أو المسوغ لـ«ق» ولا تصدق «ق».

إذاً، فلا يكفي وجود الدليل بمجرده، بل لابد من معلولية الاعتقاد له، وسببيته في ضمان صدق القضية.

وهنا نأتي إلى السؤال الأهم، والذي شكل محور نظرية المعرفة وركيزة المحاججات بين أعلامها على مر العصور، وأقصد به سؤال حاجة الموجب / المسوغ. وهو ما عرف بمشكلة التسلسل، وقوامها:

إن من شروط العلم بقضية ما، هو أن تكون لموجب /مسوغة؛ بمعنى أن تكون لدينا علل جيدة كافية لاعتقادنا بصدقها. ولكن هل تكفي هذه العلل أم أنها بحاجة أيضاً إلى علم بها، أي إلى اعتقاد صادق (جازم) لموجب بالوجب وهلم جرا؟

إن هذا المنحى في تأويلي للموجب / المسوغ يستبطن الدور في تعريف العلم، لأنّه يدخل العلم في تعريف العلم من جهة، ويؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية في البحث عن موجب لموجب أو مسوغ لمسوغ قضية واحدة، فلا نعلم شيئاً أبداً.

لقد عرفت نظرية المعرفة مقاربات تسويفية، يمكن تصنيفها وفقاً لطرق معالجة مشكلة التسلسل، أهمها: ١ - المقاربة التقليدية التأصيلية، ٢ - المقاربة الاتساقية، ٣ - والمقاربة السياقية.

١ - النظرية التأصيلية Foundationalism

النظرية التأصيلية هي النظرية الأساسية والأكثر شيوعاً وقدمآ في حل إشكالية التسلسل. وقد شكلت هذه المقاربة القاعدة الأساسية لمعظم أعلام التراث العربي - الإسلامي عموماً، ولكل رجالاته موضوع دراستنا هذه، حتى بالنسبة لأصحاب المناهج الشكية كالغزالى، إذ إنه أعاد البناء عليها من جديد. وقد ارتكز هؤلاء جميعاً - كما سلف - على تصنیف المعارف والعلوم إلى صنفين: ضروري ونظري، أو بديهي وكسي لبناء الصرح المعرفي. فالتصورات والتصدیقات جميعاً تتضمن تحت أحد هذين الصنفين، ومرجع الكل ومرده كما يرون إلى النوع الأول، أي الضروري أو البديهي، وإلا لا مجال لقيام علم. والضروري أو البديهي يقال في مقابل النظري أو الكسي، وهو ما لا يحتاج إلى نظر وكسب أو ما لا يحتاج إلى استدلال. وينطوي الضروري على أنواع من المعارف، هي الأوليات، المشاهدات الظاهرة والباطنة التجريبيات، المتواترات، الحدسات، الفطريات وبعض الوهميات؛ أي حكم الوهم في الحسیات. هذه الأنواع من المعارف يجمعها عدم الحاجة إلى نظر، أي أنها لا تحتاج إلى قضايا أخرى تنتجهما أو توجّهها، بل يكفي فيها إما مجرد تصور الطرفين كالأوليات، أي ما يستقل العقل في إدراكتها، أو بمعاونة الحس، وهي قضايا لا يرهن عليها، بل هي ذاتية التسویغ، ويستدل بها على غيرها. ولذا نجد أن تسمية الشرط الأخير للعلم بالوجب هي تسمية جامحة لصنفي المعارف، حيث فُسرت بأنها الضرورة أو الدليل، وقد ذكر البعض الشرط الأخير مفصلاً لا مجملأً بأن قال لضرورة أو دليل.

ولعل اللبس الذي حصل ودار حوله جدل كبير - وإن أدى في نهاية المطاف إلى النظرية نفسها، في الناتج الغربي، لاسيما المعاصر منه - هو استخدام مصطلح التسویغ Justification والذي عبر عنه في تعريف العلم بالموسّع Justified وفسر

عبارة لدليل evidence أو امتلاك دليل ملائم Possession of adequate evidence، وعلوم ما للكلمة دليل من خصوصية تستبطن في طياتها التسلسل مالم تقرن بالضرورة – كما بالنسبة للمصطلح العربي الموجب /الضرورة أو الدليل، والذي ضبط الإشكالية في التعريف منذ البداية ومنعها فيه، وكان حلها في موضع آخر هو موضع الكلام على انقسام العلم إلى ضروري ونظري وإثباته - أو تستدرك بها لحل الإشكال القائم. وقد كان الاستدراك في الكلام عن أصول أو أساس للعلم Foundations for knowledge تتألف من اعتقادات مسوغة ولكن غير مستندة إلى اعتقادات أخرى، وتسمى اعتقادات أساسية Basic، غير ذات وسط Immediate غير استدلالية Non inferential وهي التي تسوغ غيرها من الاعتقادات^(١). إذًا، فالمدرسة التأصيلية هي المدرسة الأساسية في التسويع المعرفي التي عملت على حل إشكال التسلسل عبر القول باعتقادات أساسية غير ذات وسط، أو لا استدلالية. ويعتقد الكثيرون أن الاعتقادات الأساسية، لتكون حقيقة أساسية، لابد أن تتمتع بصفات؛ كأن تكون موثوقة، لا ريب فيها، غير قابلة للتصحيح، لا تقبل الخطأ^(٢). وهذه الصفات متى توفرت لاعتقاد يكون مسوغًا ذاتياً أو ذاتي التسويع self-justified بمعنى أن وثاقتها ولا ريبتها.. الخ تضمن تسويفها باستقلال عن أي شيء آخر، وهو المطلوب لإيقاف التسلسل^(٣).

من الواضح أن المذهب الأوسع انتشاراً في التسويع المعرفي، سواء في

Earle. Introduction to Philosophy. P: 40 (١)

(٢) أنظر: Goodman F. Michael, Snyder A. Robert. Contemporary Readings in

Epistemology. Prentice-Hall. U.S.A. 1993 p:39

(٣) أنظر: Ibid

(٤) أنظر: Ibid

التراث العربي - الإسلامي أو في الاستمولوجيا المعاصرة هو المذهب التأصيلي، Foundationalism، وهناك توافق وإجماع بين هؤلاء على حل إشكالية التسلسل برد النطري والكسي أو الاستدلالي من الاعتقادات إلى الديهي، الضروري، وغير الاستدلالي والأساسي منها.

وإن كانت التأصيلية تتحقق على حل إشكالية التسلسل بواسطة اعتقادات ضرورية أو أساسية، إلا أنها في الفلسفة الغربية المتأخرة اختلفت فيما بينها اختلافات مهمة. ومن الأمور التي انقسم حولها هؤلاء هي:

- هل تحتاج الاعتقادات الأساسية basic beliefs لأن تكون غير قابلة للخطأ، غير مشكوك فيها أو غير قابلة للتصحيح؟
- هل أن موضوع الاعتقادات الأساسية الخبرات الذاتية، أم أنها يمكن أن تكون أحياناً الموضوعات الفيزيائية العادبة؟
- المسألة الثالثة التي اختلف حولها، ولعلها الأهم، هي السؤال عما إذا كانت الاعتقادات الأساسية نفسها مسورة، وكيف؟!

سلف القول إن النظرية التأصيلية، وإن كانت أوسع انتشاراً بين مقاربات التسويف المعرفي وحصل الإجماع عليها في التراث العربي - الإسلامي، إلا أن المقاربات التسويفية البدائل لحل إشكالية التسلسل، والتي قامت على نفي التأصيلية، هي تلك التي عرفت في المجال المعرفي المعاصر، وأهمها المقاربة الاتساقية والمقاربة السياقية. فكيف حل كل منها هذه الإشكالية؟

(١) أنظر: Bonyour. Laurance, The Coherence Theory of Empirical Knowledge. Reprinted. In Contemporary Readings in Epistemology. P: 71

٢ - النظرية الاتساقية . Justification Coherence

ظهرت النظرية الاتساقية بأشكالها المتنوعة كبدائل عن النظرية التقليدية؛ أي التأصيلية، لحل مشكلة التسلسل، فرفضت دعوى هذه الأخيرة بوجود اعتقدات أساسية مسوغة باستقلال عن غيرها من الاعتقدات، وزعمت أن كل الاعتقدات المسوغة مسوغة باعتقدات أخرى. والتسويغ، بالنسبة لهم، استدلالي دائماً، وحجتهم في ذلك، أن الاعتقدات تكون مسوغة بسبب امتلاكتها عللاً، ولو ضمناً، لتسويغها، ولا أساس للتفكير بأن الاعتقدات مسوغة بدون هكذا عللاً. فالاتقاء على الخبرات مثلاً ليس كافياً لتسويغ أي اعتقاد إلا إذا اعتقدنا أن خبرة مماثلة تشكل الأرضية لتسويغنا، أي ينبغي قيام اتصال معلل ما بين الخبرة والاعتقاد الذي توسيعه، وهذا اتصال المعلل بينهما يتخذ دوماً صورة اعتقاد، وأن هكذا اعتقدات يجب أن تلعب دوراً في توسيع أي اعتقاد، فليس هناك إلا اعتقدات استدلالية وذات وسط، ولا مجال للكلام على اعتقدات أساسية^١.

يبدو أن المحاججة حول كون التسويف برمته استدلاليّاً، سؤدي بالنظرية الاتساقية في التسويف، إما إلى الواقع في الدور أو التسلسل.

وإذا أردنا تلخيص المزاعم الأساسية للنظرية الاتساقية، فإنها تركز على مبدأ

مزدوج قوامه:

أـ إن تسلسل التسويف لا يذهب إلى ما لا نهاية.

بـ إن الوحدة الأولية للتسويف المعرفي، هي ذاك النسق (الستام) المسوغ

بفضل اتساقه الداخلي^٢. وهو ما يمكن ترجمته على النحو التالي:

إنَّ قضية ما تكون مسوغة إذا وفقط إذا

(١) أنظر: Goodman Snyder. Contemporary Readings in Epistemology. P: 40

(٢) أنظر: Ibid. Bonjour, The Coherence Theory of Empirical Knowledge, p: 71

اتسقت مع نسق خاص من القضايا^١.

وبالرغم من ذلك، اختلف الاتساقيون فيما بينهم على تفسير الاتساقية، وحول تعين النسق القضوي، ذلك أن النظرية نفسها تسمح بعدد لا متناه من الأنسقة طالما أنها متناسقة داخلياً، وإن كان هذا الأمر شكل بذاته معضلة أساسية للاتساقية، إلا أنها واجهت معضلات أخرى ذكر منها: أن هذه النظرية قدمت حلاً لخصوص المعرفة التجريبية، ومع ذلك لا تشير إلى الواقع ولا ترجع إليه في توسيع قضيائها، بل تلجم إلى توسيع الاعتقادات بالارتباك إلى اعتقادات أخرى. وبالتالي أكد فإن هكذا نسق من الاعتقادات، مغلق على نفسه، لن يتلامم مع المعرفة التجريبية. أما المعضلة الأخرى، فإنه ينبغي لنظرية معرفة ملائمة أو مطابقة أن توجد علاقة ما بين التسويغ والحقيقة، ولكن السبيل الوحيد الذي يمكن الاتساقية القيام بذلك، هو تكيف النظرية الاتساقية في الصدق مع الميتافيزيقا المثالية المجردة^٢.

لقد عرفت نظرات مشابهة للاتساقية من قبل الوضعيين المنطقين، لاسيما نوراث وهمبيل. أما من بين الفلاسفة المعاصرین، والذين شابهت آراؤهم إلى حد ما هذه النظرية، فيذكر سيلارز Sellars وكوين Quine وآخرين^٣.

وإن كان المنظرون للتوسيع المعرفي قد مالوا إلى التركيز على النظريتين التأصيلية والاتساقية، فإنهم بشكل عام، تجاهلوا أو أغفلوا ذكر نظرية ثالثة هي النظرية السياقية والتي سنعرض لها فيما يلي.

(١) أنظر : Ibid. Annis B. David. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P:

105

(٢) أنظر : Ibid. Bonjour, The Coherence Theory of Empirical Knowledge, p: 75

Ibid. p: 71 (٣)

٣ - النظرية السياقية Contextualism

تنكر النظرية السياقية، كالاتساقية، وجود قضايا أساسية بالمعنى التأصيلي، وكذلك تنكر أن يكون الاتساق كافياً في التسويف. وبالنسبة للسياسيين، فإن النظريتين قد تغاضا عن السياق أو أغفلتاه كمعيار جوهري للتسويف^١. فماذا تعني السياقة؟ وكيف يمكن وفق وجهة نظرها أن توسع الاعتقادات؟ وما الحل الذي قدمته لإشكالية التسلسل؟

لقد حللت السياقية إشكالية التسلسل دون الاحتياج إلى قضايا أساسية بالمعنى التأصيلي، وإنما بالتجوء إلى مواجهة الاعتراضات والرد عليها إلى أن يتوقف المعارض عن طرح المزيد منها. وفي هذه الحال نستطيع القول إن القضية «ق»، والتي ردَّ المعتقد بها كل الاعتراضات عليها، هي قضية مسورة. مما طبيعة الاعتراضات ذات المقبولية؟ وما طبيعة الردود، أيضاً، ذات المقبولية التي توسيع اعتقادنا؟

بالنسبة للسؤال الأول يقول آنис David Annis: إن مطلق التلفظ بسؤال لا يجعل منه اعتراضاً. إن طلب الرد يفترض بالاعتراض أن يكون تعبيراً عن شك حقيقي real doubt وحسب بيرس Pierce، الشك حالة غير سهلة وغير مقنعة نحارب لتحرير أنفسنا منها، وهكذا شك هو نتيجة لبعض الظواهر المفاجئة، وبعض الخبرات التي إما تكون محبطاً لتوقع ما، أو تهجم على بعض عادات التوقعات^٢. وكما يقول ديوي Dewey إن الشك يحصل فقط عندما توجد هزات، عقد، سذود وحوادث تتسبب بتعطيل نمط السلوك الهدى المستقيم^٣.

(١) انظر : Ibid. Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 105

(٢) Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 106

(٣) Ibid

أما بالنسبة للتساؤل الثاني، أي سؤال الرد، فهو يتطلب الوصول بالمعترض إلى حال السكوت، عن طرح المزيد من الاعتراضات من جهة، وله مستويات ذات علاقة بالسياق الثقافي والاجتماعي وال زمني للاعتراض والسؤال، أو الجماعة المعتبرضة والرد عليها من جهة ثانية.

وبما أن المسألة هنا متعلقة بالتسويق المعرفي، فينبغي أن تكون الأهداف معرفية بطبيعتها، والهدفان المعرفيان الرئيسيان هما: الوصول إلى الاعتقادات الصادقة وتجنب الاعتقادات الكاذبة، وإن كان الهدف هو بلوغ الحقيقة Truth وتجنب الخطأ Error، فإن الإجابة الحقيقية real response هي تلك التي يقبل معها المعترض بدعوى الموجب أو لا يحتاج معها إلى مزيد من التعليل لذلك الاعتقاد أو تلك الدعوى. في هذه الحال يمكننا القول إن الاعتقاد مسوغ. وقد فرق السياقيون بين نوعين من الاعتقادات السياقية:

أ - اعتقاد سياقي أساسي basic belief .

ب - اعتقاد سياقي غير أساسي Nonbasic Contextually belief .
والاعتقاد يكون سياقياً أساسياً فقط إذا ما كان ثمة مسألة سياقة، ولم تطلب الجماعة المعتبرضة الملائمة من الشخص الموجب عللاً للاعتقاد لإحلاله في موقع العالم. أما عندما تتطلب مجموعة المعتبرضين العلل، فالاعتقاد لا يكون سياقاً - أساسياً؛ فإذا أشار «جونز»، مثلاً، الذي يتحلى بالمفاهيم الإدراكية الضرورية والرؤى الطبيعية، إلى كرسي أحمر موجود في وسط الغرفة وقال: هذا كرسي أحمر، فإن مجموعة المعتبرضين المناسبة، والتي تتألف من ملاحظين طبيعيين ذوي معرفة عامة بالشروط الأساسية للإدراك والخطأ الإدراكي، في هذه الحالة، عموماً، لن تتعارض، وبالتالي فالداعي (الاعتقاد) مقبول كمسوغ. ولتخيل أن شخصاً يعارض بأن قال: إن هناك ضوءاً أحمر مسلطًا على الكرسي، وبالتالي يمكن ألا يكون أحمر، فإن لم يجب «جونز» على الاعتراض، إذاً، فهو

ليس في وضع معرفي ملائم adequate cognitive position، ولكن إن أجاب بأنه عالم بالصورة وأن الكرسي لا يزال أحمر لأنه شاهده البارحة تحت ضوء طبيعي، عندها ستقبل دعواه، ويقال عادة للحالة الأولى من الاعتقاد سياسية - أساسية وللثانية سياسية - غير أساسية¹.

والآن ما دور السياق في تسويغ الإجابة؟ لطالما اعترض السياقيون على إغفال هذا العنصر الهام في عملية التسويغ، فشيدوا نظريتهم على السياق كعنصر مكون وأساس واشتقولوا اسمها منه. فكيف يلعب السياق دوراً في هذا المجال؟

إن تسويغ أي اعتقاد بالنسبة للسياقين، لابد وأن يلحظ سياق المسألة issue-context ويفترح فتجنستاين أن تخيل نسق اعتقاداتنا كنهر يجري في قناة ذات مجرى صخري؛ فإن النهر نفسه يمثل الاعتقادات المطلوب تسويغها، أما المجرى فيمثل السياق الذي يتم فيه التسويغ²، وتدخل السياق مجموعة من العوامل الاجتماعية والمعرفية للجماعة ككل أو للجماعة المعرضة أو للشخص المجيب. فالمحظى في حقل معين سوف يختلف المطلوب منه معرفته كماً ونوعاً، وكذلك جماعة المعرضين المتخصصين، في حين أن اللامحظى تقبل منه إجابات أكثر عمومية، سواء بالنسبة للإجابة نفسها أو لتعليق الاعتقاد. ومن الأمور السيادية الأخرى التي لا يمكن إغفالها، المعلومات والنشاطات الاجتماعية إضافة إلى معايير التسويغ، وعامل الزمان لدى الجماعة الأكبر والتي يتصدى لعملية التسويغ والمساءلة بعضها. إلا أن المهم في المسألة كلها الإبقاء على الهدف الأصلي من عملية التسويغ المعرفي، ألا وهو بلوغ

(1) انظر: Annis. A Contextualist Theory of Epistemic Justification. P: 108-109

(2) Goodman Snyder. Contemporary Readings in Epistemology. P: 41

الحقيقة وتفادي الخطأ.

إن النقاش الذي عرفته الفلسفة الغربية المعاصرة حول التسويف المعرفي كشرط من شروط العلم، نقاش غني ومشعب، طاول الكثير الكثير من التفاصيل، ومن أوجه غناه ذاك الاختلاف الواسع بين أصحاب النظارات إلى التسويف نفسه وحل إشكالياته. وهذا التنوع والاختلاف له فرادته غير المسبوقة، ذلك أن تاريخ الفكر الفلسفى، ونظرية المعرفة بالخصوص، لم تصل إلى هذا العمق والتنوع في طرح المسألة، إذ اقتصرت إما على رفض أصلًا لمبدأ العلم وبحجة التسلسل التي طرحتها التسويف تحديدًا، أو معترض به واعضًا حدًا لمشكلة التسلسل بإقرار أصول أو أسس معارف هي الضروريات أو البديهيات المقابلة للنظريات أو الكسيبات والتي لا تكون عن نظر واستدلال، وهو الشكل الذي التقت عليه معظم المدارس وتبناه أغلب أعلام الفلسفة والمنطق وهذا ما لحظناه مع أرسسطو، ومن ثم في التراث العربي – الإسلامي عموماً، واليوم مع ما عُرف بالتأصيليين Foundationalists في الفكر الغربي المعاصر.

فهرس الرموز

س	موضوع
(ق)	قضية
ق	واقع
↳	مساوٍ بالتعريف (بالمعنى العام للمنطقة المحدثين).
=	مساوٍ لـ
—	سلب / ليس ، غير
^	رابط الوصل / و

كشاف المصطلحات

عربي - إنگلیزی

Affirmative	: إثبات
Submission, Aquiescence	: إذعان
Inference, Reasoning	: استدلال
Inferential	: استدلالي
Predication, Attribution	: إسناد
Belief, Opinion, Dogma	: اعتقاد
Basic beliefs	: اعتقادات أساسية
Believe that	: يعتقد أن
Believe in	: يعتقد بـ
Performative (sentence)	: إنشاء
Axiomatic, Fundamental	: أولي
Axioms, Fundamentals, Primordials	: أوليات
Faith	: إيمان

Faith	: إيمان
Invalid, False	: باطل
Evident, Axiomatic	: بديهي
Self-evident propositions, Evidents, Axioms	: بديهيات
Proof, Demonstration, Reasoning	: برهان
Demonstrative	: برهاني
Justification	: تبرير (تسويف)
Self-Justification	: تبرير (تسويف) ذاتي
Foundationalism	: التأصيلية (نظريّة التسويف)
Progress	: تسلسل
The Coherence Justification	: تسويف الاتساق
Assent, Consent, Acquiescence	: تصديق
Conception, Apprehension	: تصور
Axioms	: تقريريات
Tradition, Imitation	: تقليد
To assent other's speech without proof	
Stable, Permanent, Invariable, Certain	: ثابت
Assertory, Irrevocable, Dogmatic	: جازم
Dialectic, Controversy	: جدل
Dialectic art	: جدل (صناعة)
Ignorance	: جهل
False belief, Compound Ignorance	: جهل مركب
Intuition	: حدس

Representative, Acquired	حصوري:
Self-representation, A kind of knowledge in which the known object is present in itself for knower	حضورى:
True, Truth, Right, Certainly	حق:
Judgment, Statement	حكم:
Proposition, Statement, Declarative (sentence)	خبر:
Error, Fault, Mistake	خطأ:
Rhetoric, Oratory	خطابة:
Rhetoric art, Oratorial art	خطابة (صناعة):
Proof, Argument, Demonstration	دليل:
Vicious circle	دور:
Famous propositions, Conventional propositions	ذائعات:
Sophism, logomachy, Sophistry	سفسطة:
Sophistics, sophism	سوفسطائية:
Contextualism	السيقانية (نظرية التسويف):
Suspicion	شبهة:
Condition	شرط:
Poet	شعر:
Poetic art	الشعر (فن، صناعة):
Doubt	شك:
True	صادق:
Truth, veracity	صدق:
The Coherence Theory of Truth	النظرية الاتساقية في الصدق:

Assertibility Theory of Truth	النظرية التوكيدية في الصدق:
Disappearance Theory of Truth	نظرية الخفاء في الصدق:
Disquotationational View of Truth	الرافعة للمزدوجين (وجهة نظر في الصدق):
The Correspondence Theory of Truth	نظرية المطابقة في الصدق:
The No-Theory Theory of Truth	نظرية اللانظريّة في الصدق:
The Pragmatic Theory of Truth	النظرية النفعية في الصدق:
Right, Exactitude, Correctness	صواب:
Necessity	ضرورة:
Necessary	ضروري:
Opinion, Suspicion, Presumption, Assumption	ظن:
True opinion	ظن صادق:
False opinion	ظن كاذب:
Assumptive propositions, Presumptive propositions	ظنيات:
Usual propositions	عاديات:
Knowledge, Understanding, Conception, Cognition	علم:
Epistemology, Theory of Knowledge	العلم (نظريّة):
Sophist, Global Skepticism	العنادية:
Subjectivism	العنديّة:
Noninferential	غير استدلالي:
Incorrigible	غير قابل للتصحيح:
Infallibility	غير قابل للخطأ:
Mediate	غير مباشر (بوساطة):
Volunteer, Free agent	الفاعل المختار:

Innate	فطري:
Innate Propositions	فطريات:
Reasoning, Thought, Reflection	فكر:
Acceptance, Assent, Consent	قبول:
Proposition	قضية:
Assertory, Certain, Positive, Definitive, Dormatical	قطعي:
Assertory, Certain, Dogmatic (propositions)	قطعيات:
Syllogism	قياس:
Paralogism	قياس فاسد:
False	كاذب:
Falsehood, Falsity	كذب:
Acquisition	كسب:
Acquisitive	كسبي:
Theology	الكلام (علم):
Agnosticism	لا أدرية (ريبية):
Indubitable	لا يمكن الشك فيه (غير قابل للشك، لا ريب فيه):
For evidence	لدليل:
content, matter of Proposition's Proposition	مادة القضية:
Principles, Prime premises	مبادئ:
Prime principles	مبادئ أول:
Immediate	مباشر (بلا وسط):
Recurrent propositions, Successive	متواترات:
Emperical proposition, Experimental, Data of experience	مجريات:

Sensible, Data of sense	محسوسات:
Attribute, Predicate	محكوم به (محمول):
subject	محكوم عليه (موضوع):
Imaginary Propositions	مخيلات:
Synonym	مرادف:
Complete compound	مركب تام:
Descriptive compound	مركب تقيدى:
Prepositional phrase	مركب غير تقيدى:
Incomplete compound	مركب ناقص:
Postulates, Presuppositions, Axioms, admitted	مسلمات:
Observables, Intuitives, Self-representation	مشاهدات:
Ambiguous propositions	مشبهات:
Progress Problem	مشكلة التسلسل:
Thétatus Problem	مشكلة ثباتوس:
Fourth Condition Problem	مشكلة الشرط الرابع:
Famous, Admitted or conventional proposition	مشهورات:
Believed, Accepted	مصدق به:
Correspondence, Coinidence, Agreement	مطابقة:
Correspondent, Adequate	مطابق:
Consequence	مطابق:
Request, Required	مطلوب:
Opinions	مظنونات:
Knowledge, Conception, Perception	معرفة:

Epistemology, Theory of Knowledge	معرفة (نظريّة):
Sophism, Paralogism	مغالطة:
Acceptable, Received propositions, Admitted	مقبولات:
Premise	مقدمة:
Linked with evidences, Coupled with indications,	مقرونة بالقرائن:
Abduction	
Logic	منطق:
Necessity, Evidence, Reason, Cause, Proof	موجب:
Reflection, Thought	نظر:
Theoretical, Speculative	نظري:
Negation	نفي (سلب):
Real, Fact, Reality, Outside	واقع:
Affectivities, Intuition, Conscience, Self-representation	وتجانبات:
Illusion, Imagination	وهم:
Illusory, imaginative	وهميّات:
Certainty, Certitude, Assurance	يقين:
Certain propositions, Sure	يقينيات:

ترجم الأعلام

حرف الأول (ا)

الأرموي (٥٩٤ - ٦٨٢ هـ = ١١٩٨ - ١٢٨٣ م)

محمد بن أبي بكر بن أحمد، أبو الشناء، سراج الدين الأرموي، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية، أصله من (أرمنية) من بلاد أذربيجان، قرأ بالعوصل وسكن دمشق، وتوفي بمدينة قونية. له تصانيف عدّة منها: «مطالع الأنوار»، و«شروحه كثيرة»، «لطائف الحكم»، «شرح الإشارات»، لابن سينا، «بيان الحق»، و«باب الأربعين في أصول الدين»، وغيرها.

أنظر: الزركلي (خير الدين)، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، مج ٧، ص: ١٦٦.

الآمدي (٥٠١ - ٦٣١ هـ = ١١٥٦ - ١٢٣٣ م)

علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي

باحث. أصله من آمد (ديار بكر)، تعلم في بغداد والشام. انتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتطهيل ومذهب الفلسفه، فخرج مستخفياً إلى حماة، ومنها إلى دمشق، فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفًا منها: «الإحکام في أصول الأحكام»، ومحضره «منتهى السؤل»، و«أبکار الأفکار» في علم الكلام وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٤، ص: ٣٣٢.

ابن تيمية (٦٦١ - ١٢٦٣ هـ = ١٣٢٨ م).

أحمد بن عبد الحليم بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر التميري الحراني الدمشقي الحنفي، أبو العباس تقى الدين ابن تيمية: الإمام شيخ الإسلام، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فتبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، قصدها فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠، وأطلق ثم أعيد ومات معتقلًا بقلعة دمشق فخرجت كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكم وداعية إصلاح في الدين. تصانيفه تزيد على أربعة آلاف كراسة كما ورد في الدرر الكامنة. وفي وفيات الأعيان، تبلغ ثلاثة مائة مجلد، منها: «الجواعيم في السياسة الإلهية والآيات النبوية»، «السياسة الشرعية»، «الفتاوى»، «الواسطة بين الحق والخلق»، «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، «القواعد التورانية الفقهية»، «مجموعة الرسائل والمسائل»، «العقيدة الواسطية»، «الرد على المبطقين» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ١، ص: ١٤٤.

ابن الحاجب (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ = ١١٧٤ - ١٢٤٩ م).

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب،

فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل. ولد في أسنا في صعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق ومات بالإسكندرية. كان أبوه حاججاً فعرف به. من تصانيفه: «الكافية» في التحو و «الشافية» في الصرف و «مختصر الفقه» استخرجه من ستين كتاباً في فقه المالكية، و «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» في أصول الفقه، «والإيضاح» في شرح المفصل للزمخشري، و «مختصر المنتهي الأصولي».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٤، ص: ٢١١.

ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٤ م).

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير يتسبون إلى مذهبة يقال لهم «الحزمية». ولد في قرطبة، وكانت له ولائيه من قبله رياضة الوزارة وتدير المملكة، فزهد وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً يستبطط الأحكام من الكتاب والسنة. وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فتمالأوا على بغضه وأجمعوا على تضليله وحذروا سلطنه من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته فرحاً إلى بادية لبلة (من بلاد الأندلس) فتوفي فيها.

رووا عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو ٤٠٠ مجلد. تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة.

أشهر مصنفاته: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وله «المحلبي» في الفقه، و «جمهرة الأنساب»، و «التاسخ والمنسوخ»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٤، ص: ٢٥٤.

ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م).

محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد الفيلسوف، من أهل

قرطبة، عنى بكلام أرسسطو، وزاد عليه، وصنف نحو خمسين كتاباً منها: «التحصيل» في اختلاف مذاهب العلماء، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«الضروري» في المنطق، «منهاج الأدلة» في الأصول، و«تهافت التهافت» في الرد على الغزالي وغيرها.

ترجم إلى اللاتينية والإسبانية والعبرية. اتهمه خصومه بالزنقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش وأحرق بعض كتبه ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجله الوفاة بمراكش ونقلت جسنه إلى قرطبة.
أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٥، ص: ٣١٨.

ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧ م).

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ وموالده في إحدى قرى بخاري. نشأ وتعلم في بخاري وطارف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها فتولى، ثم صار إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر حياته إلى همدان حيث مرض ومات.

صنف نحو مائة كتاب بين مطول ومحضر، ونظم الشعر الفلسفية الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشدين. أشهر كتابه: «القانون» كبير في الطب. ومن تصانيفه «المعاد» رسالة في الحكمة، و«الشفاء» في الحكمة؛ أربعة أجزاء، وأسرار الحكمة المشرقة، ثلاثة مجلدات، و«أرجوزة في المنطق»، و«الإشارات والتبيهات» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٢، ص: ٢٤١ - ٢٤٢.

الأخضري (٩١٨ - ٩٨٣ هـ = ١٥١٢ - ١٥٧٥ م).

عبد الرحمن بن محمد الأخضري صاحب متن «السلم» أرجوزة في المنطق و «شرح السلم» متداول. وهو من أهل بكرة في الجزائر و قبره في زاوية بنطيوس من قرى بكرة. من كتبه: «الجوهر المكتون» نظم في البيان، أوجز في «التلخيص» و شرحه، و «الدورة البيضاء في علمي الفرائض والحساب»، و مختصر في العبادات يسمى «مختصر الأخضري» على مذهب مالك.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مع ٣، ص: ٣٣١.

الأنصاري (٨٢٣ - ٩٢٦ هـ = ١٤٢٠ - ١٥٢٠ م).

ذكرى بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السيكي المصري الشافعي، أبو يحيى، شيخ الإسلام، فاض مفسر من حفاظ الحديث. ولد في سيبة (بشرقية مصر) و تعلم في القاهرة و كف بصره سنة ٩٠٦ هـ. نشأ فقيراً معدماً، و لاء السلطان قايتباي الجركسي (٩٠١ - ٨٢٦) قضاة القضاة فلم يقبل إلا بعد إلحاح و مراجعة. فلما رأى من السلطان عدولًا عن الحق في بعض أعماله، كتب إليه يزجره عن الظلم فعزله السلطان. عاد إلى اشتغاله بالعلم إلى أن توفي. له تصانيف كثيرة منها: «فتح الرحمن» في التفسير، و «تحفة الباري في صحيح البخاري»، «شرح إيساغوجي» في المنطق، «تنقيح تحرير اللباب»، فقه، «غاية الوصول» في أصول الفقه، «لب الأصول» و «أسنى المطالب في شرح روض الطالب».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مع ٣، ص: ٤٦.

الإيجي (..... - ٧٥٦ هـ = - ١٣٥٥ م).

عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعانوي والعربة. من أهل إيج بفارس، ولي القضاة، وجرت له محبة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: «الموافق» في

علم الكلام، «جواهر الكلام»، مختصر المواقف، «شرح مختصر ابن الحاجب»، في أصول الفقه، و«الفوائد الغيائية»، في المعاني والبيان وغيرها.
أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٣، ص: ٢٩٥.

حرف الباء (ب)

الباجوري (١١٩٨ - ١٢٧٧ هـ = ١٧٨٤ - ١٧٦٠ م).

إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري: شيخ الجامع الأزهر من فقهاء الشافعية. نسبته إلى الباجور (من قرى المنوفية بمصر)، ولد ونشأ فيها وتعلم في الأزهر وكتب حواشى كثيرة، منها: «حاشية على مختصر السنوسي» في المنطق، و«التحفة الخيرية» حاشية على الشنحورية في الفرائض، و«تحفة العريدي على جوهرة التوحيد»، و«حاشية السلم»... وغيرها. تقلد مشيخة الأزهر سنة ١٢٦٣ هـ واستمر إلى أن توفي بالقاهرة.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ١، ص: ٧١.

الباقلاتي (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ = ٩٥٠ - ١٣١٠ م).

محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاضٍ من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها. كان جيد الاستبطاط سريع الجواب. من كتبه: «إعجاز القرآن»، و«الإنصاف»، و«الملل والنحل»، و«تمهيد الدلائل»، و«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة» وغيرها.
أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٦، ص: ١٧٦.

البغدادي (..... - ٤٢٩ هـ = - ١٠٧٣ م).

عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفرايني، أبو منصور؛ عالم متقن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ

في بغداد ورحل إلى خراسان، فاستقر في نيسابور وفارقها على أثر فتنة التركمان ومات في أسفرانين، كان يدرس في سبعة عشر فناً وكان ذا ثروة. من تصانيفه: «أصول الدين»، «الناسخ والمنسوخ»، «تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات»، «تفسير القرآن»، «فضائح المعتزلة»، «الملل والنحل»، التحصيل، في أصول الفقه و«الفرق بين الفرق» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٤، ص: ٤٨.

حرف الناء (ت)

التفازاني (٧١٢ - ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ - ١٣٩٠ م).

مسعود بن عمر بن عبد الله التفازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، أبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها ودفن في سرخس. من كتبه: «تهذيب المنطق» و«المطول» في البلاغة، و«المختصر» اختصر فيه شرح تلخيص المفتاح، و«مقاصد الطالبين» في الكلام، و«حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» في الأصول، و«شرح الشمسية» وغيرها..

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٧، ص: ٢١٩.

التهاوني (.... - بعد ١١٥٨ هـ = - بعد ١٧٤٥ م).

محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقى الحنفى التهاونى باحث هندي. له «كشاف اصطلاحات الفنون» مجلدان، فرغ من تأليفه سنة ١١٥٨ هو «سبق الغایات في نسق الآیات».

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجلد ٦، ص: ٢٩٥.

حرف الجيم (ج)

الجرجاني (٧٤٠ - ١٣٤٠ هـ = ١٤١٣ - ٢٨١٦ م).

علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استرآباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩ هـ فرَّ الجرجاني إلى سمرقند ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفًا منها: «التعريفات»، «شرح مواقف الإيجي»، «شرح كتاب الجغموني»، في الهيئة، «تحقيق الكليات»، «الكبرى» والصغرى في المنطق، و«الحوashi على المطول للفتازانى»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٥، ص: ٧.

حرف الحاء (ح)

الحلبي (٦٤٨ - ١٢٥٠ هـ = ١٣٢٥ م).

الحسن - ويقال الحسين - بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، جمال الدين ويُعرف بالعلامة: من أئمة الشيعة، وأحد كبار العلماء. نسبته إلى الحلّة (في العراق) وكان من سكانها، مولده ووفاته فيها. له كتب كثيرة، منها: «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين»، و«تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول»، و«نهاية الوصول إلى علم الأصول»، و«قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام»، و«مختلف الشيعة في أحكام الشريعة»، و«أنوار الملوك في شرح الياقوت»، و«تلخيص المرام في معرفة الأحكام»، و«مبادئ الوصول إلى علم الأصول»... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٢، ص: ٢٢٧.

حرف الخاء (خ)

الخيصي (.... - نحو ١٠٥٠ هـ = نحو ١٦٤٠ م). .

عبد الله بن فضل الله، فخر الدين الخيصي: متكلم، منطقى. له كتب، منها: «الذهيب في شرح التهذيب» في المنطق، و«التجريد الشافى» منطق أيضاً، و«شرح منظومة اليافعى في التوحيد».

أنظر: الزركلى، الأعلام، مج ٤، ص: ١٩٦.

حرف الدال (د)

الدسوقي (.... - ١٢٣٠ هـ = ١٨١٥ م).

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكى، من علماء العربية من أهل دسوق (بمصر)، تعلم وأقام وتوفي في القاهرة. وكان من المدرسين في الأزهر. له كتب، منها: «الحدود الفقهية» في فقه الإمام مالك، و«حاشية على مغني الليب»، و«حاشية على السعد التفتازاني»، و«حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل»، فقه، و«حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين».

أنظر: الزركلى، الأعلام، مج ٦، ص: ١٧.

الدمنهوري (١١٠١ - ١١٩٢ هـ = ١٦٩٠ - ١٧٧٨ م).

أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري: شيخ الجامع الأزهر وأحد علماء مصر المكثرين من التصنيف في الفقه وغيرها. ولد في دمنهور وتعلم بالأزهر وولى مشيخته. توفي بالقاهرة. من كتبه: «نهاية التعريف بأقسام الحديث الضعيف»، و«إيضاح المعهم من معانى السلم» في المنطق، و«حلية اللب المقصون بشرح الجوهر المكون»، بلاغة، «منتهى الإرادات في تحقيق

الاستعارات» و «سبيل الرشاد إلى نفع العباد»، وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ١، ص: ١٦٤.

حرف الراء (ر)

الرازي (الفخر) (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠).

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الإمام المفسّر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قريشي النسب. أصله من طبرستان ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له «ابن خطيب الري». رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان وتوفي في هراة. كان يحسن الفارسية. من تصنيفه: «مفاسيخ الغيب» تفسير القرآن، و «لوامع اليينات» في شرح أسماء الله تعالى والصفات، و «معالم أصول الدين»، و «محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والتكلمين»، و «المحسوب في علم الأصول»، و «نهاية العقول في دراية الأصول» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٦، ص: ٣١٣.

الرازي (قطب) (٦٩٤ - ٧٦٦ هـ = ١٢٩٥ - ١٣٦٥).

محمد (أو محمود) بن محمد الرازي أبو عبد الله، قطب الدين، عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الري. استقر في دمشق سنة ٧٦٣، وعلت شهرته وعرف بالتحتاني تميّزاً له عن شخص آخر يكتن قطب الدين أيضاً (كان يسكن معه في أعلى المدرسة الظاهرية بدمشق) وتوفي بها. من كتبه: «المحاكمات» في المنطق، و «تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية»، و «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار» في المنطق، و رسالة في «الكلبات وتحقيقها»، و «تحقيق معنى التصور والتصديق»، و «رسالة في النفس الناطقة»، و كتاب «المحاكمات بين الإمام والنصير» حكم فيه بين الفخر الرازي والنمير الطوسي في شرحهما

لإشارات ابن سينا، و «شرح الحاوي» في فروع الشافعية لم يكمله، و «حاشية» على الكشاف.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٧، ص: ٣٨.

حرف الزاي (ز)

الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ = ١٣٤٤ - ١٣٩٢ م).

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصرى المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: «القطة العجلان» في أصول الفقه، و «البحر المحيط» في أصول الفقه، و «الديباج في توضيح المنهاج» فقه، و «المثير» يعرف بقواعد الزركشي في أصول الفقه وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٦، ص: ٦٠ - ٦١.

حرف السين (س)

الساوي (..... - نحو ٤٥٠ = - نحو ١٠٥٨ م).

عمر بن سهلان الساوي، زين الدين، فيلسوف، يعرف بالقاضي الساوي من أهل ساوه (بين الري وهمدان)، استوطن نيسابور وتعلم بها. من كتبه: «البصائر النصيرية» غير تام، في المنطق، وكتاب في «الحساب» ورسائل متفرقة، منها «رسالة الطير»، وأحرقت بقية تصانيفه بعد وفاته.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مجل ٥، ص: ٤٧.

السهروري (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ = ١١٩١ - ١١٩١ م).

يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح، شهاب الدين السهروري: فيلسوف اختلف المؤرخون في اسمه، ولد في سهور ونشأ بمراة وسافر إلى حلب،

فسب إلى انحلال العقيدة، وكان علمه أكثر من عقله كما يقول ابن خلkan، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي وخنقه في سجنه بقلعة حلب. من كتبه: «التلويحات»، و«هياكل النور»، و«المناجاة»، و«مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم»، و«التقيحات»، و«حكمة الإشراق»، و«اللمحات»، وغيرها.
أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٨، ص: ١٤٠.

السيالكوتi (..... - ١٠٦٧ هـ = ١٦٥٦ م).

عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتi البنجابي، من أهل سialkot التابعة لlahore بالهند. اتصل بالسلطان شاه جان فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤونة السعي للعيش. له تأليف منها: «عفائد السيالكوتi»، و«حاشية على تفسير البيضاوي» لم تكمل، و«حاشية على الجرجاني» في المنطق، و«حاشية على الشمسية» منطق، و«حاشية على المطول» بلاغة.. وغيرها.
أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٣، ص: ٢٨٣.

السيوطi (٩١١ - ٨٤٩ هـ = ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م).

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخصيري السيوطi، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو ٦٠٠ مصنف. نشأ في القاهرة يتيمًا ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وخلأ بنفسه متزويًا عن أصحابه، فألف أكثر كتبه. يقى على ذلك إلى أن توفي. من كتبه: «الإنقان في علوم القرآن»، «إسعاف العبطا في رجال الموطأ»، «الأشباه والنظائر» في العربية، «الأشباه والنظائر» في فروع الشافعية، «تدريب الراوي»، و«تفسير الجلالين»، «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»، وغيرها الكثير من الكتب.

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٣، ص: ٢٠١ - ٢٠٢.

حرف الشين (ش)

الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ = ١٠٨٦ - ١١٥٣ م).

محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلسفه يلقب الأفضل. ولد في شهرستان وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلث سنين وعاد إلى بلده، وتوفي بها. قال ياقوت في وصفه: «الفيلسوف المتكلم صاحب التصانيف، كان وافر الفضل كاملاً العقل، ولو لا تخبطه في الاعتقاد وبالغته في نصرة مذاهب الفلسفه والذب عنهم لكان هو الإمام...» من كتبه «الممل والنحل»، و«نهاية الإقدام في علم الكلام»، و«مسارعات الفلسفه»، و«تاريخ الحكماء» وغيرها. أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٢١٥.

الشيرازي (..... - ١٠٥٩ هـ = - ١٦٤٩ م).

محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملا صدر الدين: فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، فارسي المحتد، عربي التصانيف، كان يُعرف بالأخوند (الأستاذ). رحل إلى أصبحان وتعلم فيها. وتوفي بالبصرة وهو متوجه إلى مكة حاجاً. من كتبه: «أسرار الآيات»، و«الأسفار الأربع» في الحكمة، و«شرح الهدایة للأبهري»، و«إكسير العارفین» وغيرها. أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٥، ص: ٣٠٣.

حرف الطاء (ط)

الطوسي (الشيخ) (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ = ٩٩٥ - ١٠٦٧ م).

محمد بن الحسن بن علي الطوسي: مفسّر نعنه السبكي يفقه الشيعة ومصنفهم. انتقل من خراسان إلى بغداد سنة ٤٠٨ هـ وأقام فيها أربعين سنة. ورحل إلى الغرب بالتجف، فاستقر إلى أن توفي. أحرقت كتبه عدة مرات. من تصانيفه:

«الإيجاز» في الفرائض، و «الجمل والعقود» في العبادات، و «الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار» و «الاقتصاد» في العقائد والعبادات، و «المبسوط» في الأصول، و «فهرست كتب الشيعة» مختصر... وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٦، ص: ٨٥.

الطوسي (نصير الدين) (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ = ١٢٠١ - ١٢٧٤ م).

محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف. كان رأساً في العلوم المقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند هولاكو، فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطورس قرب نيسابور وابتني بمراة قبة ورصد أعظمياً، واتخذ منجمين لرصد الكواكب، وجعل لهم أوقافاً تقوم بمعاشهم. وكان هولاكو يمده بالأموال. صنف كتاباً جليلة، منها: «شكل القطاع»؛ و «تربيع الدائرة»، و «تحرير أصول إقليدس»، و «تجريد الاعتقاد»، و «تلخيص المحصل»، و «حل مشكلات الإشارات والتبيهات لابن سينا»، و «آداب المتعلمين» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٣٠.

حرف العين (ع)

الطار (١١٩٠ - ١٢٥٠ هـ = ١٧٦٠ - ١٨٣٥ م).

حسن بن محمد بن محمود الطار: من علماء مصر. أصله من المغرب ومولده ووفاته في القاهرة. أقام زماناً في دمشق، وسكن اشකودرة بألبانيا واتسع علمه. وعاد إلى مصر، فتولى إنشاء جريدة «الواقع المصري» في بدء صدورها، ثم مشيخة الأزهر سنة ١٢٤٦ هـ إلى أن توفي، وله رسالة في «كيفية العمل بالإس特朗اب والربعين المقنطر والمجيب والبساط»، وكتاب في «الإنشاء والمراسلات»، وحواش في العربية والمنطق والأصول.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٢، ص: ٢٢٠.

حرف الغين (غ)

الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م).

محمد بن محمد الغزالى الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصرف له نحو من مائة مصنف، مولده ووفاته في الطايران، قصبة طوس بخراسان، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام ف مصر وعاد إلى بلاده. من كتبه «إحياء علوم الدين»، و«تهاافت الفلاسفة»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«مقاصد الفلسفه»، و«البسيط في الفقه»، و«المتفقى من الضلال» وغيرها الكثير من المؤلفات.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٢٢.

حرف القاء (ف)

الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ هـ = ٨٧٤ - ٥٩٠ م).

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلخ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل مستعرب، ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف فيها أكثر كتبه. ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق.

كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. عرف بالمعلم الثاني. له نحو مائة كتاب، منها: «الفصوص»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«أغراض ما بعد الطبيعة»، و«السياسة المدنية»، و«جواجم السياسة» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، مج ٧، ص: ٢٠.

حرف القاف (ق)

القزويني (الكاتبي) (٦٠٠ - ٦٧٥ هـ = ١٢٠٣ - ١٢٧٧ م).

علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، نجم الدين، حكيم، منطقى. له تصانيف منها: «الشمسية» رسالة في قواعد المنطق و «حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، و «المفصل» شرح المحصل لفخر الدين الرازي، و «جامع الدقائق في كشف الحقائق» منطق، و «إثبات واجب الوجود»، و «مناقشة تعليلات الطوسي في إثبات واجب الوجود».

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٤، ص: ٣١٦.

القزويني (الخطيب) (٦٦٦ - ٧٣٩ هـ = ١٢٦٨ - ١٣٣٨ م).

محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعى، المعروف بخطيب دمشق: قاض، من أدباء الفقهاء. أصله من قزوين، ومولده بالموصل، ولـي القضاـء في ناحيـة بـالروم ثم قضاـء دـمشـق سـنة ٧٣٤ هـ فـقـضاـء القـضاـء بمـصـر سـنة ٧٣٧ هـ. وـنـفـاه السـلـطـان الـمـلـك النـاصـر إـلـى دـمشـق سـنة ٧٣٨، ثـم ولاـه القـضاـء بـهـاـ، فـاستـمر إـلـى أـن تـوفـيـ. مـن كـتـبـه «تـلـخـيـص المـفـتـاح»، فـي المعـانـي وـالـبـيـان، وـ«الـإـيـضـاح»، فـي شـرـح التـلـخـيـص، وـ«الـسـور الـعـرجـانـي فـي شـعـر الـأـرجـانـي».

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٦، ص: ١٩٢.

حرف الكاف (ك)

الكندي (.... - نحو ٢٦٠ هـ = - نحو ٨٧٣ م).

يعقوب بن أسحق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره. وأحد أبناء الملوك من كندة. نشأ في البصرة وانتقل إلى

بغداد فتعلم، واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك.. ألف وترجم
وشرح كثيّرًا كثيرة يزيد عددها على الثلاثمائة. ولقي في حياته ما يلقاء أمثاله من
فلسفة الأمم، فوشي به إلى المأمور بكتاب العباسى، فضرب وأخذت كتبه ثم ردت
إليه. من كتبه: «رسالة في التجسيم»، و«تحاویل السنین»، و«إلهیات أرسسطو»، و
«القول في النفس»، و«خمس رسائل، أولاهما في ماهية العقل»، و«الفلسفة الأولى»، و
فيما دون الطبيعيات والتوحيد» نشر باسم «كتاب الكندي» إلى المعتصم بالله في
الفلسفة الأولى»، و«رسائل الكندي» وغيرها.

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٨، ص: ١٩٥.

حرف الياء (ي)

اليزدي (..... - ١٠١٥ هـ = - ١٦٠٦ م).

عبد الله بن الحسن اليزدي من علماء أصبهان، له «حاشية على شرح
التلخيص» في البلاغة، و«شرح تهذيب المتنطق»، و«شرح القواعد في فقه
الشيعة»، وتصانيفه سهلة العبارة تمتاز بحسن الإيجاز. توفي بأصبهان.

أنظر: الزركلي، الأعلام، معج ٤، ص: ٨٠.

فهرس المصادر والمراجع

١. الأَمْدِي (عُلَيْ بْنِ مُحَمَّد)، الْإِحْكَامُ فِي أَصْوَلِ الْأَحْكَامِ، دار الْكِتَبِ الْعَلَمِيَّةِ، بَيْرُوت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
٢. ابْنُ تِيمِيَّةَ (أَحْمَد)، الرِّدُ عَلَى الْمُنْطَقِيَّينَ، تَقْدِيمٌ وَضَبْطٌ وَتَعْلِيقٌ رَفِيقِ الْعِجْمِ، ط١، دارِ الْفَكْرِ الْلَّبَانِيِّ، بَيْرُوت، ١٩٩٣م.
٣. ابْنُ تِيمِيَّةَ (أَحْمَد)، الْعِقِيدَةُ الْوَاسِطِيَّةُ، الرَّئَاسَةُ الْعَامَّةُ لِادْمَارِ الْبَحْثِ الْعَلَمِيِّ وَالْإِقْتَاءِ وَالدُّعْوَةِ وَالْإِرْشَادِ، الْرِّيَاضُ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٤. ابْنُ الْحَاجِبِ (عُثْمَانُ بْنُ عُمَر)، مُختَصَرُ الْمُنْتَهَى الْأَصْوَلِيِّ، مَرَاجِعَةٌ وَتَصْحِيفُ شَعْبَانَ مُحَمَّدَ إِسْمَاعِيلَ، مَكْتَبَةُ الْكُلِّيَّاتِ الْأَزْهَرِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٥. ابْنُ حَزْمٍ (عُلَيْ بْنِ أَحْمَد)، رِسَالَاتُ ابْنِ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيِّ، تَحْقِيقُ إِحْسَانِ عَبَاسِ، ط١، الْمَؤْسَسَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوت، ١٩٨٣م.
٦. ابْنُ حَزْمٍ (عُلَيْ بْنِ أَحْمَد)، الْفَصْلُ فِي الْأَهْوَاءِ وَالْمُلْلَلِ وَالنَّحْلِ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ إِبْرَاهِيمِ نَصْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمِيرَةِ، دارِ الْجَيْلِ، بَيْرُوت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٧. ابْنُ رَشْدٍ (مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَد)، تَهَافِتُ التَّهَافِتِ، تَحْقِيقُ سَلِيمَانَ دُنْيَا، دارِ الْمَعَارِفِ، مَصْرُ، ١٩٦٥م.

٨ ابن رشد (محمد بن أحمد)، فصل المقال وتقدير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه أليير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

٩. ابن رشد (محمد بن أحمد)، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جرار جهامي، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢ م.

١٠. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ الإشارات والتبيهات، تحقيق سليمان

دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢ م.

١١. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ التعليقات، حقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤ هـ.

١٢. ابن سينا (الحسين بن عبد الله)؛ الشفاء، تحقيق أبو العلاء العفيفي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ/١٩٥٩ م.

١٣. ابن عبد الشكور (محب الله)، شرح مسلم الثبوت، مطبوع ضمن فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية بيلاق، مصر، ١٣٢٢ هـ.

١٤. ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.

١٥. ابن متظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

١٦. الأحمد نكري (عبد النبي)، مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧ م.

١٧. الأخضرى (عبد الرحمن)، شرح السلم، الإدارية العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت.

١٨. الأرموي (محمد بن أبي بكر)، مطالع الأنوار، مطبعة البستوي، ١٣٦٣ هـ.

١٩. الأشعري (علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين، تصحيح هلموت ريتز، ط٣، فرانز شتاينر للنشر، فسبادن، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.

٢٠. أفلاطون، ثيتاتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.
٢١. الأنصاري (زكريا)، شرح متن إيساغوجي، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٧هـ.
٢٢. الأنصاري (محمد بن نظام الدين)، فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية بيولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.
٢٣. الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٣/١٤٠٣م.
٢٤. الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
٢٥. الباجوري (إبراهيم بن محمد)، حاشية السلم، المطبعة الحميدية المصرية، مصر، ١٣١٣هـ.
٢٦. الباقياني (محمد بن الطيب)، الإنصاف، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٧. بدوي (عبد الرحمن)، أفلاطون، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م.
٢٨. البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٢٩. التفتازاني (مسعود بن عمر)، حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي، مراجعة وتصحيح شعبان محمود إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٣/١٤٠٣م.
٣٠. التفتازاني (مسعود بن عمر)، مختصر تلخيص المفتاح، نشر أدب

- الجوزة، قم، د.ت.
٣١. التهانوي (محمد علي)، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
٣٢. جبر (فريد)، العجم (رفيق)، دغيم (سميع)، جهامي (جبار)، *موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب*، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
٣٣. الجرجاني (علي بن محمد)، *حاشية تحرير القواعد المتنقية*، ط٢، منشورات الرضي - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ.
٣٤. الجرجاني (علي بن محمد)، *التعريفات*، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٣٥. الجرجاني (علي بن محمد)، *حاشية شرح مطالع الأنوار*، مطبعة البستوي، ١٣٠٣هـ.
٣٦. الجرجاني (علي بن محمد)، *شرح المواقف*، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.
٣٧. الجبلي (حسن)، *حاشية شرح المواقف*، ط١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.
٣٨. دولوز (جيل)، وغثاري (فلينكس)؛ ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صدقي وفريق مركز الإنماء القومي، ط١، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٧، ص: ٤٢.
٣٩. الحلبي (حسن بن يوسف)، *الجوهر النضيد*، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ.
٤٠. حنفي (حسن)، *من العقيدة إلى الثورة*، ط١، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨م.
٤١. الخبيصي (عبد الله بن فضل الله)، *التذهيب في شرح التذهيب*، مطبعة

- البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ/١٩٣٦م.
٤٢. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، التجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
٤٣. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، حاشية تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.
٤٤. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، شركة شمس المشرق، بيروت، د. ت.
٤٥. الدمنهوري (أحمد)، إيضاح المبهم من معانٍ السلم، الإدارية العامة للمدارس القرآنية والمساجد، الجماهيرية العربية الليبية، د. ت.
٤٦. الرازي (محمد بن عمر)، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
٤٧. الرازي (محمد بن عمر)، التفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٤٨. الرازي (محمد بن عمر)، محصل أفكار المتقدمين والمتاخرین من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
٤٩. الرازي (محمد بن عمر)، نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين، ط١، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٨٥م.
٥٠. الرازي (محمد بن محمد)، تحرير القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي - زاهدي، قم، ١٣٦٣هـ.
٥١. الرازي (محمد بن محمد)، ل TAMAM الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة البستوي، ١٣٠٣هـ.
٥٢. الزركشي (محمد بن بهادر)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط٢، دار

- ٣
- الصفوة، الفرقة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
٥٣. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط١، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٨٤م.
٥٤. الساوي (عمر بن سهلان)، البصائر التصيرية في علم المتنق، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م.
٥٥. السبكي (أحمد بن تقي الدين)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.
٥٦. السهروردي (يحيى بن حبشن)، اللمحات، حققه وقدم له إميل المعلوف، ط٢، دار النهار، بيروت، ١٩٩١م.
٥٧. السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية تحرير القواعد المنطقية، شركة شمس المشرق، بيروت، د. ت.
٥٨. السيالكوتي (عبد الحكيم)، حاشية شرح المواقف، ط١، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.
٥٩. الشهري (محمد بن عبد الكرييم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاتي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٦٠. الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربع، ط٢، شركة دار المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ.
٦١. الشيرازي (محمد بن إبراهيم)، رسالة التصور والتصديق، انتشارات بيدار، إيران، ١٣٦٣هـ.
٦٢. صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام دارسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٦٣. الصفوبي (يعسى بن محمد)، شرح الغرة في المتنق، حققه وقدم له أليير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣م.

٦٤. الطوسي (محمد بن الحسن)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦.
٦٥. الطوسي (محمد بن الحسن)، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
٦٦. الطوسي (محمد بن محمد)، التجزيد في علم المنطق، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.
٦٧. الطوسي (محمد بن محمد)، تلخيص المحصل، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٦٨. الطوسي (محمد بن محمد)، شرح الإشارات والتبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٢.
٦٩. العطار (حسن بن محمد)، حاشية التذبيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
٧٠. الغزالى (محمد بن محمد)، تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.
٧١. الغزالى (محمد بن محمد)، محك النظر، تحقيق ضبط وتعليق رفيق العجم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.
٧٢. الغزالى (محمد بن محمد)، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.
٧٣. الغزالى (محمد بن محمد)، معيار العلم في المنطق، تعليق وشرح على بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣.
٧٤. الغزالى (محمد بن محمد)، المنخول من تعليلات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٧٥. الغزالى (محمد بن محمد)، المنقد من الفضلال والموصل إلى ذي العزة

والجلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكمال عياد، ط٩، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠.

٧٦. الفارابي (محمد بن محمد)، البرهان، تحقيق محمد تقى دانش بژوه، منشورات مكتبة مرعشى نجفي، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٧. الفارابي (محمد بن محمد)، الجدل، تحقيق محمد تقى دانش بژوه، منشورات مكتبة مرعشى نجفي، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٨. الفارابي (محمد بن محمد)، شرایط الیقین، تحقيق محمد تقى دانش بژوه، ط١، منشورات مكتبة مرعشى نجفي، قم، ١٤٠٨هـ.

٧٩. القزوینی (علي بن عمر)، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، ط٢، منشورات الرضي - زاهدی، قم، ١٣٦٣هـ.

٨٠. القزوینی (محمد بن عبد الرحمن)، الإيضاح، مطبوع بهامش شروح التلخیص، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.

٨١. القفقطي (علي بن يوسف)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت، د. ت.

٨٢. الكندي (يعقوب بن أسحق)، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، مطبوع ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠م.

٨٣. المطهری (مرتضی)، تعلیقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعی، ط٢، تعریف محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨م.

٨٤. المظفر (محمد رضا)، المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٠هـ.

٨٥. المغربي (ابن يعقوب)، مواهب الفتاح، نشر أدب الحوزة، قم، د. ت.

٨٦. الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٨.

٨٧ النديم (محمد بن أسحق)، الفهرست، تحقيق رضا - تجدد، طهران،

١٩٧١م.

٨٨ البزدي (حسين بن شهاب الدين)، الحاشية على تهذيب المتنق، ط٢،

مكتبة المصطفوي، قم، ١٤٠١هـ.

فهرس المراجع الأجنبية

1-Chisholm M. Roderick, **Theory of Knowledge**, 3 rd Ed,

Prentice-Hall International, U.S.A, 1989 .

2-Earle J. William, **Introduction to Philosophy**. Mc Graw-Hill, Inc, U.S.A, 1992 .

3-Goodman F. Michael, Snyder A. Robert, **Contemporary Reading in Epistemology**, Prentice-Hall, U.S.A, 1993 .

المحتويات

٥	المقدمة
الباب الأول	
العلم: دراسة تحليلية للمفهوم	
١٧	تمهيد
١٧	في إشكالية المصطلح ودلاته
الفصل الأول	
العلم بمعنىه العام والخاص: تعريفات وموافق	
٤٥	القسم الأول: إمكان تعريف العلم والمذاهب فيه
٤٧	١. امتناع تعريف العلم
٤٩	٢. غسر تعريف العلم
٥١	٣. إمكان تعريف العلم
٥٣	القسم الثاني: تفاوت تعريف العلم (الإدراك) من الفارابي حتى العطار
٥٦	القسم الثالث: تعريف العلم بمعنى الخاص أو التصريح اليقيني من الفارابي
٥٧	حتى العطار

الفصل الثاني

تحليل الشروط الضرورية والكافية للعلم

٥٩	تمهيد
٦٠	١. الشروط المنطقية للعلم
٦٣	٢. في معنى القضية والخبر
٦٥	القسم الأول: الاعتقاد كشرط ضروري للعلم
٦٥	١. الاعتقاد كشرط أساسى للعلم
٦٥	٢. في دلالات الاعتقاد ومرادفاته
٦٦	١،٢. التصديق (الاعتقاد) والاختلاف فيه
٦٨	٢،٢. الحكم وعلاقته بالتصديق
٦٩	٣. تحليل التصديق (الاعتقاد)
٧١	٤. التصور
٧٤	٥. الشك: تصور أم تصديق؟
٧٥	٦. الوهم: تصور أم تصدق؟
٧٩	القسم الثاني: الصدق كشرط ضروري للعلم
٨١	١. استعمالات مفردة الصدق
٨٢	٢. المطابقة كشرط أساسى للعلم
٨٤	٣. تحليل نظريات الصدق في التراث العربي - الإسلامي
٨٤	١،٣ - النظرية الأولى: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر ل الواقع
٨٤	أ. تحليل النظرية
٨٦	ب - جدول الصدق والكذب
٨٦	٢،٣ - النظرية الثانية: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر ل الواقع \wedge اعتقاد المطابقة

للواقع.....	٨٧
أ - تحليل النظرية.....	٨٧
ب - جدول الصدق والكذب	٩٠
٣، النظرية الثالثة: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر لاعتقاد المخبير.....	٩٢
أ. تحليل النظرية.....	٩٢
ب - جدول الصدق والكذب	٩٤
٣، النظرية الرابعة: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع \wedge اعتقاد المطابقة ..	٩٥
أ. تحليل النظرية.....	٩٥
ب - جدول الصدق والكذب	٩٧
٥، النظرية الخامسة: الصدق \Leftrightarrow مطابقة الخبر للواقع \wedge مطابقة الخبر للاعتقاد.....	٩٧
أ - تحليل النظرية.....	٩٧
ب - جدول الصدق والكذب	٩٩
٤- المطابق / المطابق أو الصدق / الحق	١٠٠
٥- الكذب / الباطل	١٠١
٦- الصواب / الخطأ	١٠١
٧- الجهل المركب.....	١٠٣
القسم الثالث: الجزم كشرط ضروري للعلم.....	١٠٥
١- الجزم كشرط أساسى للعلم.....	١٠٧
٢- تحليل مفهوم الجزم	١٠٩
٣.تعريف الفتن وتحليل مفهومه	١١١
القسم الرابع: الموجب كشرط ضروري للعلم	١١٥
١- الموجب كشرط أساسى للعلم	١١٧

٢. تصنیف العبارات المستخدمة في الدلالة على الشرط الرابع.....	١١٩
١،٢ - تصنیف «الثابت»	١٢٠
٢،٢ - تصنیف «الموجب»	١٢٠
٣ - تحلیل ومقارنة شرط الموجب ومرادفاته	١٢١
١٢١..... ٣،١ - الثابت	
١٢٢..... ٣،٢ - الدليل	
١٢٤..... ٣،٣ - الضرورة	
١٢٥..... ٣،٤ - الموجب	
١٢٧..... ٥،٣ - ما بالذات	
١٣٠..... ٤ - تعريف التقليد وتحليل مفهومه	
١٣٢..... ٤،١ - الاختلاف حول مصاديق التقليد	
١٣٤..... ٤،٤ - مواضع مشروعية التقليد	
١٣٥..... ٥ - الإيمان	
١٣٥..... ٥،١ - هل الإيمان تصديق؟.....	
١٣٧..... ٥،٢ - مسمى الإيمان والتباينات فيه	
١٤١..... ٥،٣ - هل الإيمان علم؟.....	
١٤٤..... خلاصة	

الباب الثاني

مواد القضايا: قراءة في المجال

التأسيسي لمنظومة العلم التراثية

تمهيد	١٥١
إطلاق سؤال العلم فلسفيا	١٥١

الفصل الأول

إمكان العلم واقتسماته

القسم الأول: إمكان العلم وللمناهب فيه.....	١٥٧
١. الأساس الخلافي.....	١٥٩
٢. المذاهب في إمكان العلم	١٦٠
٢،١ - الفرقة الأولى: المعتدون بالحسينيات والبدويات.....	١٦١
٢،٢ - الفرقة الثانية: القادحون في الحسينيات فقط	١٦١
حجج القادحين بالمعرفة الحسينية	١٦٣
١ - غلط حكم الحس في الجزيئات.....	١٦٣
٢. لا حكم للحس في الكليات	١٦٨
٢،٣ - الفرقة الثالثة: القادحون في البدويات فقط	١٦٨
حجج منكري البدويات.....	١٧٠
١ - جزم العقل فيما لا يجوز الجزم فيه	١٧٠
٢ - تعارض الأدلة	١٧٢
٣ - التنقل بين المذاهب.....	١٧٢
٤ - تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقادات	١٧٣
٥ - اعتبار بدويات في مذهب وإنكارها في آخر	١٧٤
٤،٢ - الفرقة الرابعة: القادحون في البدويات والحسينيات معًا	١٧٤
أصناف السوفسطائية	١٧٥
١ - العنادية.....	١٧٥
٢ - اللاأدبية.....	١٧٦
٣ - العنادية	١٧٧

١٧٩	القسم الثاني: قسم العلم
١٨١	١- العلم قديم وحدث
١٨٣	٢- العلم حضوري وحصولي
١٨٤	٣- المذاهب في تقسيم العلم
١٩٠	٤- العلم ضروري ونظري
١٩١	٤،١- ثانيات ضروري / نظري ومرادفاتها
١٩٤	٤،٢- تحليل الثنائيات ومقارنتها
١٩٤	٥- تحليل الضروري ومرادفاته
١٩٥	٦- الضروري
١٩٦	٦،٢- الضروري مرادف للبديهي
٢٠١	٦،٣- الهجمي
٢٠١	٦،٤- الفطري
٢٠٣	٦،٥- تحليل النظري ومرادفاته
٢٠٣	٦،٦- النظري
٢٠٧	٦،٧- الكسي
٢٠٨	٦،٨- المطلوب

الفصل الثاني

مواد القضايا: التفرقة بين العلم واللعل

٢١٣	١- أساس التقسيم
٢١٤	٢- أصناف مواد القضايا باعتبار العدد
٢٢١	القسم الأول: مبادئ اليقين: الأساس البنائية للعلم
٢٢٣	١- الأوليات
٢٢٥	٢- المحسوسات/ المشاهدات

١،٢ - المشاهدات	٢٢٧
٢،٢ - المحسوسات	٢٢٩
٢،٣ - الوج丹يات	٢٣٠
٤ - حجة المحسوسات / المشاهدات	٢٣٢
٣ - المجريّات	٢٣٥
٣،١ - شروط المجريّات	٢٣٦
١ - القياس الخفي	٢٣٦
٢ - التكرار	٢٣٩
٣،٢ - حجية المجريّات	٢٤٠
٤ - المتواترات	٢٤١
٤،١ - شروط التواتر	٢٤٢
١ - العدد أو تكرار الشهادات	٢٤٥
٢ - القياس الخفي	٢٤٨
٣ - الاستناد إلى المحسوس	٢٤٨
٤ - استواء الطرفين والواسطة	٢٤٩
٥ - الإخبار عن علم لا ظن	٢٥٠
٦ - الأمان من التواطؤ على الكذب	٢٥١
٤،٢ - التواتر وإفادة العلم	٢٥٢
٥ - الحدسّيات	٢٥٧
٥،١ - مقارنة الحدسّيات والمجريّات	٢٥٨
٥،٢ - حجية الحدسّيات	٢٦١
٦ - الفطرية القياس	٢٦٢
٧ - الوهميّات	٢٦٥

٢٦٥.....	٧،١- الاختلاف في الوهميات
٢٦٨.....	٧،٢- المائز بين الصادق والكاذب من الوهميات
٢٧٠.....	٨- المقرونة بالقرائن.....
٢٧٥.....	القسم الثاني: مواد القضايا غير اليقينية أو الظنية
٢٧٨.....	١- المشهورات أو الذانعات
٢٧٨.....	١،١- تعريفها
٢٧٨.....	١،٢- طبيعة قضايائها
٢٨٠.....	١،٣- أسباب شهرتها
٢٨٣.....	٤- المشهورات صادقة وكاذبة
٢٨٦.....	٥- المشهورات مطلقة ومحدودة
٢٨٦.....	٦- المشهورات المطلقة
٢٨٧.....	٧- المشهورات المحدودة
٢٨٩.....	٨- حجية المشهورات
٢٩١.....	٩- المقبولات
٢٩١.....	١،٢- تعريفها
٢٩٢.....	٢،٢- مصادرها
٢٩٣.....	٢،٣- المأخذ عن نبي أو إشكالية المقبولة
٢٩٦.....	٣،٢- حجيتها
٢٩٦.....	٣- المسلمات أو التقريرات
٢٩٨.....	٤- المظنونات
٣٠٣.....	٥- المشبهات
٣٠٦.....	٦- المخلفات

٣١١	القسم الثالث: تفاوت العلوم: تعليل وترتيب
٣١٤	١ - تفاوت العلوم
٣١٨	٢ - تعليل التفاوت
٣٢٠	٣ - ترتيب مواد القضايا
٣٢٥	خلاصة

فصل ختامي

قراءة تحليلية مقارنة

العلم في حقل المعرفة التراثي والتحليلي

٣٣٥	لغز مرجعية التعريف التراثي للعلم
٣٣٨	الشروط الضرورية والكافية للعلم: قراءة مقارنة
٣٤٢	١ - الاعتقاد: قراءة مقارنة
٣٤٩	٢ - الصدق في المجالين التراثي والتحليلي
٣٥٢	٢،١ - الصدق: قراءة مقارنة
٣٥٦	٣ - الموجب
٣٥٧	١ ،٣ - الموجب / التسويف: قراءة مقارنة
٣٥٩	١ - النظرية التأصيلية Foundationalism
٣٦٢	٢ - النظرية الاتساقية Justification Coherence
٣٦٤	٣ - النظرية السياقية Contextualism
٣٦٨	فهرس الرموز
٣٦٩	كتاب المصطلحات عربي - إنكليزي
٣٧٧	تراث الأعلام
٣٩٥	فهرس المصادر والمراجع

زينب إبراهيم شوربا

- من مواليد بيروت، ١٩٦٠.
- لisanس فلسفة، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢.
- ماجستير فلسفة، الجامع اللبناني، ١٩٨٦.
- دكتوراه فلسفة، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٠.
- مديرية تحرير مجلة المنطلق، ١٩٨٩ - ١٩٩٩.
- صاحبة ورئيسة تحرير مجلة المنطلق الجديد، منذ صدورها سنة ٢٠٠٠
وإلى اليوم.

صدر لها:

- ١- نحو وعي معاصر للاجتهاد.
- ٢- الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند الشيرازي.
- ٣- الاستيمولوجيا: دراسة نظرية العلم في التراث (هذا الكتاب).

